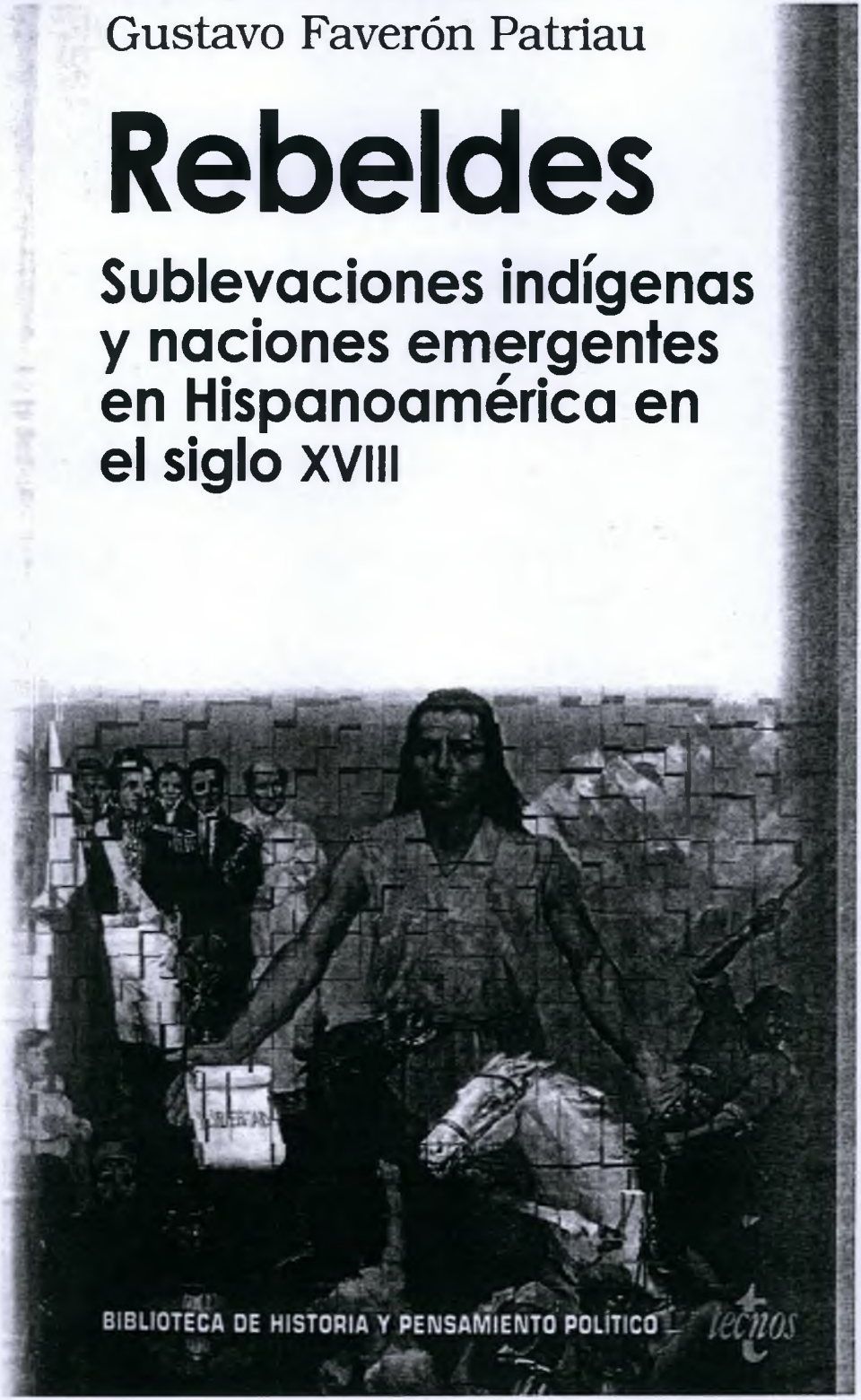
Gustavo Faverón Patriau

Rebeldes

Sublevaciones indígenas y naciones emergentes en Hispanoamérica en el siglo XVIII



BIBLIOTECA DE HISTORIA Y PENSAMIENTO POLÍTICO — tecnos

GUSTAVO FAVERÓN PATRIAU

Rebeldes

Sublevaciones indígenas y naciones emergentes en Hispanoamérica en el siglo XVIII

tecnos

A Carolyn Wolfenzon

Cubierta de
JV, Diseño gráfico, S. L.

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Gustavo Faverón Patriau, 2006
© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2006
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-4481-8
Depósito Legal: M. 33.709-2006

Printed in Spain. Impreso en España por Fernández Ciudad, S. L.

Índice

Introducción ..... Pág. 11

Capítulo I. LAS TEORÍAS DE GELLNER, HOBSBAWM Y ANDERSON SOBRE EL NACIONALISMO 19

Capítulo II. LA CASA EN LLAMAS: LAS REBELIONES DE LOS MAPUCHES (Chile, 1723-1726 y 1766-1771) 39

1. Los fuertes fantasmáticos: Rebeliones y comercio ilegal 39
2. Las misiones como instrusión 51

Capítulo III. MUNI Y BERNABÉ: EL LEVANTAMIENTO DE LOS YAQUIS (México 1736-1741) 63

Capítulo IV. JUAN SANTOS ATAHUALLPA, MESÍAS Y ANTICRISTO (Perú, 1742-1761) 85

Capítulo V. EL CAPITÁN LUIS DEL SÁRIC Y EL FIN DEL MUNDO (México, 1751) 111

Capítulo VI. LAS CIUDADES TRASHUMANTES Y DON NICOLÁS I, REY DEL PARAGUAY (Paraguay, 1753-1756) 137

Capítulo VII. LAS GRANDES REBELIONES ANDINAS: TÚPAC AMARU Y TÚPAC KATARI (Perú y Bolivia, 1780-1783) 165

Capítulo VIII. EL NACIONALISMO ANDINO Y JOSÉ GABRIEL TÚPAC AMARU 201

Capítulo IX. ESPECULACIONES A MODO DE CONCLUSIÓN 225

Bibliografía 243

Introducción

El siglo XVIII encontró a España un paso atrás de los otros imperios de Occidente. Un orden mercantil distinto había sobrevenido, bajo la forma de las grandes empresas holandesas y británicas en las Indias orientales, que no cargaban sus naves de metales preciosos, sino con géneros y especias, y no alentaban la minería en sus colonias tanto como el crecimiento agrícola. América y Asia recibían barcos ingleses y holandeses con idéntica frecuencia; África los veía llegar semivacíos y partir cargados de esclavos, la proa hacia América, y numerosos puertos europeos eran punto de arribo para mercancías de casi todo el mundo conocido. España, en cambio, sólo contaba con sus virreinatos americanos y unas rutas marítimas que la misma Corona limitaba, con afán monopólico y temor a la transformación. E incluso sus virreinatos, debilitado el poder centralizador de la monarquía, escapaban cada vez más de su fuerza fiscalizadora, para vivir con cierto distanciamiento económico respecto de la metrópoli, desoyendo sus regulaciones con frecuencia, traficando con las potencias rivales y abriendo circuitos internos de negocios no previstos desde la corte.

El cambio de dinastía y el ingreso de los Borbones al poder, a inicios de ese siglo, traería la promesa, o la amenaza, de una serie de cambios en América: la reafirmación del Estado se debía traducir en una hispanización mayor de la administración colonial, para rescatarla de los intereses de las oligarquías criollas; una política tributaria eficaz debía subsanar las pérdidas recientes y acrecer la recaudación en las colonias, para tranquilidad financiera de la metrópoli; una apertura de las vías comerciales debía permitir que España recibiera las ganancias virreinales de forma amplia, sin detenerse en el filtro de las corporaciones sevillanas que negaban el producto de su comercio con América a otras regiones de la península.[1] No todas esas reformas ocurrieron, y, cuando se dieron, no siempre fueron exitosas: muchas

veces se retrocedió ante distintas coyunturas, o se transformaron políticas de largo plazo para conseguir una recaudación que salvara a la monarquía de zozobras inmediatas.

Frente a la relativa liberalidad del comercio indiano, en España las rutas de tráfico eran restringidas. Había un monopolio receptivo de Sevilla, cuyos negociantes hacía tiempo se habían desinteresado de la adquisición de productos americanos para centrar su apetencia en la recepción de oro y plata. Ingleses, franceses y holandeses eran mejores clientes para ellos que los españoles, de modo que poco a poco se fueron convirtiendo en agentes de los enemigos políticos de España. El supuesto monopolio ibérico devenía borrosa sombra de días mejores. Como afirman Fontana y Delgado, una misión de los Borbones era reconciliar ese ideal inexistente, pero tantas veces repetido, con la realidad del comercio multinacional[1]. En 1740, la Corona volvió sobre un modelo de tráfico marítimo descartado en el pasado a causa de los ataques extranjeros que forzaron a la implantación de los convoyes: los navíos de registro, naves de circulación frecuente, que no tenían que aguardar la recolección de grandes cantidades de mercancía antes de echarse a navegar. Se amplió el número de puertos americanos desde los que podían operar, incluyendo El Callao, en Perú, y Veracruz, en Nueva España. La medida estuvo cerca de triplicar el tráfico naviero entre España y México, y, en el virreinato peruano, elevó el comercio en tal dimensión que ocasionó un desborde de mercadería con consecuencias perversas para los indígenas: la Corona legalizó los repartimientos, es decir, la obligación de los indios de comprar mercancías arbitrariamente elegidas por los corregidores, un mecanismo de activación económica sólo posible dentro de la estructura compulsiva del mundo colonial, y que había sido detonante de incontables alzamientos. Cuando los comerciantes limeños descubrieron el florecimiento pecuniario que esa legalización les traía, hicieron gestiones para negociar

[1] J. FONTANA LÁZARO y J. M. DELGADO RIBAS, «La política colonial española: 1700-1808», en E. TANDETER y J. HIDALGO LEHUEDÉ, *Historia General de América Latina*, t. IV, Ediciones Unesco/Editorial Trotta, París, 2000, p. 19.

directamente con Cádiz, para que sus ganancias no sufrieran interferencia. No importaba cuál fuera la intención de las reformas borbónicas, los intereses privados en América seguían siendo más poderosos que los de la monarquía, y los cambios sólo parecían acicatearlos. Mientras los reinos americanos, en conjunto, reunían unos cuatro millones de pesos fuertes cada año, a España llegaba una cuarta parte; mucho mayor era lo que quedaba en las mangas de funcionarios prevaricadores y corregidores corruptos. La caja de la administración colonial, comparada con las necesidades del virreinato, era un páramo desde el cual ninguna inversión se dirigía al mejoramiento de las condiciones de la vida social. Incluso cuando los Borbones fueron capaces de aplicar en algo su nueva política fiscal, nunca transformaron la economía de las colonias de modo que en ellas, y no en sus funcionarios, recayera cierta inversión, en lugar de la sola exigencia de recaudación. El sistema básico de la colonia (una débil relación centrífuga en lo político y una mellada relación centrípeta en lo económico) se mantuvo siempre en la mira de la administración metropolitana, incluso en los periodos en que ésta fue incapaz de imponer su poder sobre sus propios virreinatos.

Entre 1765 y 1778 se dio otro paso en las reformas. La Corona estableció el llamado *comercio libre*, que no era en verdad sino una regulación distinta de las restricciones preexistentes en el tráfico marino entre América y la península. A una serie de puertos, primero caribeños y luego sudamericanos, se les otorgó la potestad de comerciar de forma directa con España. El *comercio libre*, sin embargo, estaba aún apoyado en la obligatoriedad de los repartos. Era, así, una nueva fuente de riqueza privada, antes que pública, y no haría sino ensanchar el círculo vicioso con nuevas corruptelas entre los funcionarios encargados de distribuir los bienes en cada virreinato. Los repartimientos, base coactiva del tráfago mercantil hispano-americano, sólo se suprimieron tras las grandes rebeliones andinas, en 1781. De hecho, muchos autores encuentran en el endurecimiento de los repartimientos la causa crucial de varias rebeliones del siglo dieciocho, aunque, incluso desde una perspectiva economicista que

obviara las explicaciones socioculturales, habría que juzgar ese posible motivo en conjunto con otros hechos del periodo, como la redistribución de la geografía política de las colonias.

América era un laberinto de fronteras internas en el que la Corona dibujaba líneas nuevas cada década. Hacia el siglo dieciocho, la administración colonial estaba fragmentada en una serie de regiones político-económicas: el gran Virreinato de Nueva España, hoy México; la Capitanía General de Guatemala, que ocupaba toda la América Central hasta Panamá; la Capitanía General de Cuba, que incluía La Florida. En 1717 la Corona creó el Virreinato de Nueva Granada, cuya extensión cubría Panamá, Colombia, Ecuador y Venezuela, hasta la conversión de ésta última en Capitanía General, en 1777, el mismo año en que se formó el Virreinato del Río de la Plata con los territorios que son hoy Argentina, Paraguay, Uruguay y Bolivia. El gran Virreinato del Perú había ocupado toda Sudamérica desde el siglo dieciséis, hasta que se instituyeron Nueva Granada y el Río de la Plata, y desde entonces abarcó lo restante. No sólo estaba subdividida cada zona en una infinidad de gobernaciones y pequeños corregimientos, sino que esa estructura no siempre correspondía con la distribución eclesiástica, que incluía además territorios emancipados, en la práctica, de la supervisión civil o militar, como las misiones, de modo que los conflictos de interés entre la Iglesia y la Corona se multiplicaban. El auge de la compartimentación en el siglo dieciocho, sobre todo en sus décadas finales, fue asimismo producto de la política tributaria borbónica. Las flamantes fronteras internas servían a la causa fiscal, pues albergaban aduanas donde debían pagarse las alcabalas por mercancías traficadas entre unas regiones y otras. Es importante notar que ese pago se debía dar en fronteras que antes no señalaban ningún límite entre zonas administrativas. Para los pobladores, a la presión del tributo se añadía esta nueva restricción que parecía carecer de sentido: los nativos veían sus circuitos tradicionales de tránsito cortados súbitamente. Como apuntaremos a lo largo de este libro, la proliferación de linderos y la clausura de espacios fue el gran enemigo de los indígenas durante el siglo dieciocho: las reducciones misionales, las cesiones territoriales

entre los imperios europeos, la aparición de nuevos virreinatos y capitanías, la definición de fronteras, la construcción de aduanas, todo eso debió contribuir a la sensación de asfixia de los aborígenes. Por otra parte, la colonia había sido escenario, en el dieciocho, para la emergencia de una nueva clase social nativa, la de los indios acaudalados por el comercio, caciques o jefes que reclamaban un poder basado ya no sólo en la posición de sus antepasados en la memoria social, sino también en su capacidad económica. Esos nuevos dirigentes habrían de sentirse peculiarmente coartados por los flamantes arabescos del mapa colonial, y de ellos provendrían los más serios cuestionamientos a la legalidad del poder español en América.

Mientras que las masas indígenas podían ver en las exacciones del repartimiento y en la violencia del trabajo forzado (la infame *mita*) razones para la subversión, los jefes indios encontrarían esas razones en los obstáculos que la Corona ponía a sus actividades comerciales. Desde las provincias norteñas de Nueva España hasta las australes de los andes peruanos y altoperuanos, dos clases de discursos de resistencia se articularon. Entre los pueblos, nacieron discursos sustentados en sus tradiciones, que habían subsistido a la aculturación o se habían gestado en la transculturación, y que se oponían a la opresión colonial en grados distintos. Entre los nativos comerciantes, hacendados o empresarios, unas veces indios y otras mestizos, apareció otra clase de discurso, sostenido quizá en idénticas fuentes, pero tendiente a apoyarse también en nociones occidentales (las ideas libertarias de la Ilustración) o en razones de igualdad comercial (el derecho a producir y lucrar en las mismas condiciones que los españoles). Ambas clases de discursos tenían un objetivo central: proponer la ilegitimidad del gobierno hispano en tierras americanas, y podían fundirse en acciones comunes —rebeliones, alzamientos, sublevaciones—, pero eran construcciones inherentemente distintas, y los conflictos entre ellas aflorarían de tanto en tanto, muchas veces para acabar con las posibilidades de triunfo de las rebeliones que ellas mismas propiciaban. En la duplicidad de los discursos se escondía la formación de dos imágenes opuestas de lo comunitario en las

sociedades colonizadas: una imagen popular surgida de la tradición y afirmada en lo étnico, y una imagen proveniente de las élites indias, que buscaba su formulación y su justificación en lo tradicional pero se orientaba a la construcción de unas nuevas formas de distribución social, en las que lo étnico no siempre debía primar. Eran los orígenes de una idea moderna y americana de nación.

Las rebeliones revisadas en este libro han sido elegidas en honor de su importancia y en función de sus diferencias: las hay mesiánicas, étnicas, reivindicativas; nacidas de un movimiento popular o conducidas por caciques; reunidas en torno a una imagen tradicional o encabezadas por extranjeros, como es el caso del quechua Juan Santos Atahuallpa en el Cerro de la Sal de la Amazonía. Pero, no obstante las diferencias, entre las numerosas rebeliones del dieciocho (sólo en el caso andino, se han contado ciento cuarenta), muchas ostentan un rasgo similar: en tanto momentos de crisis, su ocurrencia pareció hacer ostensibles estructuras sociales y culturales, jerarquías políticas y entramados ideológicos desapercibidos o dados por desaparecidos por los colonizadores. Las sublevaciones pueden verse como instantes críticos donde lo oculto se torna visible, y también como momentos de reforma y cristalización de nuevos modos de organización social, instantes en que los ordenamientos se actualizan y cobran forma definida incluso para el observador ajeno. Aunque este libro es sólo una introducción y una divulgación del estudio de estos momentos convulsos, uno de sus objetivos es hacer notar los dos rasgos que acabo de mencionar: primero, los grados de convergencia y discrepancia entre las ideas que guiaron a las masas y a los líderes en las rebeliones más notorias de Hispanoamérica durante el periodo, y hasta qué punto la divergencia ocasionó su fracaso; segundo, la capacidad de subsistencia y transformación de los liderazgos indígenas durante los momentos de rebeldía y la forma en que las crisis los visibilizaron. Para lograr ese objetivo doble sin perder de vista el carácter introductorio del libro, he elegido como forma, durante los primeros capítulos, la narración detallada de los hechos, para permitir que el relato muestre cómo, en cada ins-

tancia, los indígenas fueron articulándose y rearticulándose a medida que sus movimientos contestatarios surgieron. En los capítulos primero, octavo y noveno, los únicos que se centran en hipótesis y recurren abundantemente a la argumentación teórica, me propongo postular lo siguiente: que esos movimientos indígenas fueron el fruto de unas ideas tradicionales de nación, formadas a lo largo del periodo colonial, y que fueron también el momento de cristalización de *otras* ideas de nación, surgidas de unas nuevas clases indígenas de relativo poder político y económico. El colapso de las rebeliones, así, debería verse como el colapso de los dos conceptos de nación surgidos del lado de los colonizados, lo que abriría el terreno para el triunfo de una idea distinta, la de los criollos, que sí obtendrían la emancipación a inicios del siglo siguiente.

* * * *

Quiero dar las gracias por sus consejos y comentarios sobre los capítulos primero y octavo de este libro a Joan Ramón Resina, Debra Castillo, Edmundo Paz Soldán, Bruno Bosteels y Carolyn Wolfenzon, en la Universidad de Cornell; a Peter Elmore, en la Universidad de Colorado en Boulder, y a Ricardo Piglia, en la Universidad de Princeton.

Capítulo I

Las teorías de Gellner, Hobsbawm y Anderson sobre el nacionalismo

No es extraño notar, en elaboraciones contemporáneas sobre el asunto del nacionalismo, una tendencia a valorar de formas diversas, incluso antagónicas, el viejo nacionalismo que fundó la base de los grandes estados-nación europeos, y el nacionalismo activo hoy en día en diversas partes del mundo. Esto es particularmente notorio cuando se trata de nacionalismos contrahegemónicos o justificados en discursos propicios a la luz de un *status quo* cómodo para las relaciones político-económicas internacionales en ciertas zonas del mundo, es decir, cuando se trata de nacionalismos cuyo triunfo implicaría la necesaria reformulación de vínculos comerciales, y el rediseño de conexiones de sujeción y dependencia de unos países respecto de otros. Neil Lazarus ha observado que aquel nacionalismo triunfante de los Estados Unidos y Europa del siglo XIX se suele considerar como un momento histórico en la saludable consolidación de un orden mundial fundado en ideales de unificación, modernización y democratización, mientras que los nacionalismos periféricos del siglo XX son percibidos, o ideológicamente reconstruidos, como espasmos anárquicos de atavismo, de irracionalidad pasatista[1]. Como ha descrito Partha Chatterjee, si esos nacionalismos son nacidos en el llamado *tercer mundo*, la respuesta de la metrópoli hacia ellos suele colocarlos en el nivel de problemas como el tráfico de drogas, la migración masiva o el terrorismo, con lo cual los nacionalismos occidentales quedan caracterizados como eslabones inevitables de la modernidad, mientras el tercermundista es transformado en un molesto resabio del pro-

[1] N. LAZARUS, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge UP, Cambridge, 1999, p. 69.

ceso, cuando no en un remanente de estadios evolutivos premodernos[2].

Historiadores como Eric Hobsbawm toman una vía diversa, pero arriban a descalificaciones no muy disímiles. Para Hobsbawm el nacionalismo es un fenómeno único, con carices diversos en casos particulares, pero su subsistencia contemporánea es una fuerza enfrentada a la marea inevitable de la globalización[3]. Hobsbawm no reconoce el hecho de que su propio discurso justifica un estado de cosas que describiré del siguiente modo: la globalización se construye sobre un orden mundial en el que unos estados, en parte gracias al papel fortalecedor de sus propios nacionalismos, ocupan lugares de predominio sobre otros, cuyo nacionalismo emergente, al reconocerse como anacrónico y desfasado, debe evitarse, con lo que a su vez se asegura y consolida la disparidad. Aijaz Ahmad ha señalado uno de los factores que se obvian en elaboraciones del tipo de la que ofrece Hobsbawm: los discursos y las prácticas nacionalistas sólo pueden ser reconocidos ya como retrógrados, ya como progresistas, con respecto a las historias particulares en las que se inscriben, y la percepción que elimine ese contexto peculiar correrá el riesgo de incluirse en la larga tradición de los discursos etnocéntricos en cuanto instrumentos ideológicos que niegan al otro la posibilidad de pertenecer a una historia distinta, y que, más bien, prefieren ubicarlo en un punto poco evolucionado de la propia[4].

El tema es sensible en contextos postcoloniales, y de modo especial en sociedades heteróclitas, levantadas desde la mixtura de modelos culturales occidentales con culturas alguna vez colonizadas, pues en ellas la apropiación de diversos discursos occidentales que aseguran la subsistencia de jerarquías sociales internas parece justificada por la existencia real, aunque sólo

---

[2] P. CHATTERJEE, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton UP, Princeton, 1993, p. 4.

[3] E. HOBSBAWM, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge UP, Cambridge, 1997, pp. 129-130.

[4] A. AHMAD, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso, Londres y Nueva York, 1992, p. 38.

parcial, de esos mismos elementos culturales occidentales. En Latinoamérica, las elites pueden dictar una historia que niegue validez a los discursos no hegemónicos con sólo asumir la inclusión de la nación toda en el panorama de lo «occidental»[5]. En la medida en que los relatos históricos llamados occidentales sean *la Historia*, sólo los grupos hegemónicos de esos mundos heteróclitos, sus estratos más integrados a lo metropolitano, pertenecen a ella activa, generadora y *realmente*. La palabra que se alce en contra se volverá superchería, anacronismo. Es al hacer a la múltiple población de un país culturalmente heteróclito parte de un único relato nacional que a determinados sectores se les regatea la posibilidad de ser enunciadores de la historia. Los discursos nacionalistas latinoamericanos pueden ser vistos, así, como elementos normalizadores de la dominación interna, sustentados en la negación de lo heteróclito.

Claro está, la observación acerca de la ensimismada fijación occidentalista de muchas teorías sobre el nacionalismo se ha formulado más de una vez. Chatterjee ha descrito en esos términos el trabajo de Benedict Anderson y Ernest Gellner, observando que ninguno logra explicar el nacionalismo tercermundista sin una previa escala europea: el capitalismo impreso, en uno; la sociedad industrial, en el otro[6]. La crítica de Chatterjee parece más injusta con Anderson que con Gellner: *Comunidades imaginadas*, de Anderson, propone un rol crucial para los criollos latinoamericanos en el origen del nacionalismo. Pero no está de más observar que, para Anderson, los intentos independentistas

[5] Me refiero a lo «occidental» sin ningún afán esencialista, y con escepticismo: soy consciente de que muchas veces, al hablar de lo «occidental» no se hace más que despojar de su materialidad histórica a una serie de fenómenos que no son sólo culturales, sino políticos, sociales y económicos (N. LAZARUS, «The Fetish of "the West" in postcolonial theory». LAZARUS, NEIL y BARTOLOVICH, CRYSTAL, *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge UP, Cambridge, 2002, pp. 44-47). Conservo el término porque creo que persiste como trasfondo ideológico en los discursos que analizo en esta sección.

[6] P. CHATTERJEE, *Nationalist Thought and the Colonial World: Colonial and Postcolonial Histories*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993, p. 21.

liderados por indios y mestizos antes del proceso final de la independencia no parecen en general dignos de ser considerados nacionalistas[7]. Es legítimo preguntar si esto se debe a que aquéllos fueron movimientos distintos de los que hoy llamamos nacionalistas, o si su exclusión es una consecuencia de su carácter exótico con respecto a una teoría confiada en los parámetros explicativos de una historia impermeable a objetos que no sean reductibles a los términos de algún discurso occidental. Confío en que, más adelante, mi estudio de la rebelión de Túpac Amaru, muestre que su caso sí fue el de un movimiento nacionalista, conducido por indios y mestizos andinos en el Alto y el Bajo Perú cuatro décadas antes de la independencia latinoamericana, y que los capítulos intermedios de este libro sirvan para obervar los diversos estadios formativos de nacionalismos indígenas latinoamericanos durante el siglo XVIII. Por ahora, aún sin haber probado lo primero, arriesgo una respuesta a lo segundo: la teoría de Anderson, y las de Gellner y Hobsbawm, están lejos de entender una serie de fenómenos nacionalistas, o de nacionalismos en formación, de sociedades ajenas a lo que —haciendo una abstracción, que reconozco— llamaré la normalidad occidental, y marginan de su horizonte todo cuanto no responda a sus líneas maestras.

La teoría de Anderson, por lo menos en uno de sus factores predominantes, el del capitalismo impreso, es decir, el mecanismo de la reproducción masiva de libros y diarios como propulsor de una imagen homogénea de nación entre los miembros de una sociedad, deja de lado dos conjuntos de comunidades: claramente, aquellas que no hayan accedido a un estadio industrial en cuanto a sus formas de producción, al menos en el terreno localizado de una reproducción masiva de textos impresos y unas más o menos sofisticadas formas de distribución; pero también, de modo más radical y sin embargo no suficientemente observado por sus críticos, deja de lado a cualquier comunidad carente de escritura. Vale preguntar cuál de los dos rasgos es el central en Anderson como elemento formativo de la ima-

[7] B. ANDERSON, *op. cit.*, pp. 47-65.

Juez eclesiástico impartiendo castigos. La imagen refleja la autoridad colonial impuesta sobre la población indígena y la manera en que esa autoridad se apoyaba en lo religioso. Ilustración aparecida en *Trujillo del Perú*, de Martínez Compañón (siglo XVIII). *Biblioteca del Palacio Real de Madrid.*

ginación nacional: ¿la trama social que se origina en las formas de producción capitalistas —como lo es en Gellner—, o la posibilidad de la propagación de la palabra en gran escala en razón de la existencia de un medio como la imprenta? La explicación de Anderson es más compleja que la yuxtaposición de ambos factores, y, sin embargo, parece evidente que, en su mirada nominalista acerca de la formación de la nacionalidad a partir de una comunidad de referentes y de la imaginación de una comunidad de individuos, lo predominante es la identificación por el lenguaje. La siguiente pregunta debe ser: ¿es la imprenta un factor crucial en esa forma de imaginación, o sólo una entre las varias modalidades de transmisión lingüística que podemos suponer como conductores operantes de la imaginación nacional? ¿Qué ocurre si una modalidad de transmisión y de imaginación claramente premoderna, o tradicional, es capaz de instituir una forma similar de imaginación nacional en sociedades donde la escritura y la imprenta no sean elementos disponibles? Alberto Flores Galindo revitalizó hace década y media la noción de la *utopía andina* como elemento cohesionador y vínculo soterrado entre las rebeliones antihispanas sucedidas en la América andina durante el siglo XVIII. Volveré sobre ese punto más adelante. Por ahora, es pertinente notar que la idea de Flores Galindo, la de la propagación —mediante una consistente y sedimentada tradición oral— de un conjunto de relatos míticos que se aproximaron a estructurar una suerte de unidad ideológica andina en base a referentes geográficos, étnicos y religiosos, después de consolidada la conquista, responde al principio de Anderson (la imaginación de una comunidad como base para su existencia) sin recurrir a elementos como la presencia de una estructura capitalista o la difusión de la imprenta[8].

La tendencia a pensar la nación como una construcción propia de la modernidad es parte de un fenómeno mayor: la inclinación a pensar la nación como un ente articulado sobre un cimiento social idealmente occidental[9], es decir, dentro de

[8] A. FLORES GALINDO, *op. cit.*, pp. 19-21.

[9] Neil Lazarus ha observado la constancia con que los fenómenos mis-

un marco en el cual la existencia de una sociedad ágrafa (como la del imperio incaico, la región andina toda antes de la conquista, o los casos de yaquis, guaraníes, mapuches, pehuenches, indios amazónicos, pimas, etc.) o mayoritariamente analfabeta (como parte de las naciones del tercer mundo aún hoy) es poco menos que escandalosa. Es un principio de exclusión análogo al que se pone en marcha al confundir un nacionalismo capaz de reflexionar sobre sí mismo con uno capaz de nombrarse *por escrito*. Pienso en los argumentos de Hobsbawm sobre el inicio de la autorreflexividad de lo nacional a partir del uso de la palabra *nación* recogido en los diccionarios de la Real Academia Española. Al confiar ciegamente en la idea de que los significados oficiales de la palabra *nación* son un reflejo de las ideas coetáneas a esa aceptación oficial, y al oscurecer el hecho de que la Academia es un lugar de reacción frente al cambio lingüístico, es decir, una institución que puede funcionar con años de retraso frente a las vertiginosas transformaciones de la lengua, Hobsbawm nos deja un indicio involuntario de que, en su construcción de la idea de nación, lo oral como elemento discursivo no tiene asomo de validez frente a la carga oficial de la lengua escrita, lo que parece atentar contra su propia insistencia en el principio de que la nación se construye desde abajo y no por una crucial acción vertical desde el Estado[10]. Pero también deja de lado otra posibilidad: la de que ciertas ideas de nación puedan generarse no sólo fuera de la cadena histórica de las naciones occidentales, sino, digámoslo así, fuera de la cadena filológica

---

mos de la modernidad y la modernización son confundidos con «occidentalización» (N. LAZARUS, «The Fetish of "the West" in postcolonial theory», pp. 45-56.

[10] E. HOBSBAWM, *op. cit.*, pp. 14-18, 48. En el Diccionario de la RAE, la palabra indoamericano, acuñada en el lenguaje político peruano por Víctor Raúl Haya de la Torre hace siete décadas, y utilizada y entendida desde entonces en el Perú y en la política latinoamericana, no sólo ha sido incluida con gran atraso, sino que es presentada como una derivación hispana del inglés amerindian, con lo cual su (utópica) intención inicial, que era la de desligar ideológicamente a América Latina de la permanente consciencia de la herencia europea, ha querido ser desaparecida de la tradición lingüística española.

de las nociones occidentales, es decir, al margen de las tradiciones europeas.

La carencia de escritura parece ser, en Hobsbawm y Anderson, un rasgo descalificador en relación con el status de lo nacional: lo que en Hobsbawm es el instrumento reflexivo de la nación, de una reflexividad capaz de textualizarse, en Anderson es el cemento de la imaginación nacional. En Hobsbawm, los posibles nacionalismos ágrafos son devaluados a la categoría de *protonacionalismos* y, al estudiar las relaciones entre las elites letradas y las masas iletradas en esas comunidades *protonacionales*, concluye que entre ambas se puede dar una relación de influencia de arriba hacia abajo: «la palabra escrita influyó en las ideas de aquellos que sólo hablaban»[11]. En Anderson, no obstante el principio democrático de su concepción, esa verticalidad subsiste, y se vuelve evidente y sistemática si notamos que el ordenamiento del capitalismo impreso, como el de cualquier formación capitalista, se basa en una división del trabajo en la que a unos ciertos agentes sociales les corresponde la conducción de los medios productivos, y que los productos de la imprenta no son mercaderías inocuas de consumo indiscriminado, sino bienes semióticos, transmisores ideológicos, amparados en un poder simbólico que no es privativo de la mercancía —el texto—, sino (sigamos en esto a Bourdieu) del agente social que la ha producido en tanto mercancía y en tanto discurso[12].

Ernest Gellner ha ensayado una teoría del nacionalismo que, también a partir del planteamiento de una similar verticalidad, se resiste igualmente a admitir el rol de las masas iletradas en la formación de un nacionalismo en sociedades heteróclitas, así como la posibilidad de un proceso nacionalista en sociedades no industriales y no capitalistas. Gellner inicia su argumento bajo la forma de una respuesta a la incapacidad de la teoría marxista clásica para explicar el auge de los nacionalismos del

[11] E. HOBSBAWM, ibíd., p. 48.

[12] P. BOURDIEU, *Language and Symbolic Power*, Harvard UP, Cambridge, 1991, p. 167.

siglo veinte. Su primer paso es describir lo que él llama el «silogismo marxista clásico»: (a) la irrupción de una organización social de tipo industrial erosiona las estructuras sociales de una comunidad; (b) las diferencias culturales dentro de una sociedad surgen a partir de un haz de diferencias estructurales, y se sostienen en ellas; (c) la etnicidad es un conjunto de diferencias culturales mutuamente reforzadas y sobrepuestas, las cuales llevan a sus poseedores a identificarse con «su» cultura y a oponerse a los portadores de culturas «rivales»; (d) al erosionarse la estructura social, se produce una indeterminación de las diferenciaciones culturales, lo que acarrea una pérdida paralela de la identificación étnica, con lo cual la etnicidad, en tanto factor diferenciador entre grupos humanos, pierde importancia política[13]. En el esquema marxista, de este modo, la industrialización de la sociedad debía conllevar una derrota de los nacionalismos.

Gellner anota que la perfección lógica de este razonamiento marxista no hace menos notorio que sus conclusiones (la disipación de la importancia específica del nacionalismo en el mundo actual) están a años luz de ser una buena descripción de la realidad. Ante el déficit explicativo marxista, opone una teoría igualmente centrada en las transformaciones del industrialismo en la sociedad decimonónica europea, teoría que me interesa por su fijación en el rol del lenguaje y la cultura letrada como factores imprescindibles de la identificación nacional. Gellner la edifica sobre los pilares de una diferenciación elemental, aquella que separa las sociedades agrarias de las industriales. En las sociedades agrarias, dice, existe una cultura alta, letrada, transmitida a través de sistemas educativos, cualitativamente superior, en función de su sofisticación orgánica, a la otra forma cultural con la que convive: una cultura baja, sedimentada tradicionalmente a través de la transmisión oral[14]. El fácil maniqueísmo de tal dualidad no percibe lo obvio: en primer lugar, que en cualquier

[13] E. GELLNER, *Encounters with Nationalism*, Blackwell, Cornwall, 1994, pp. 37-38.

[14] Ibíd., pp. 38-40.

sociedad donde haya dos estratos culturales tan diferenciados, ellos no pueden ser lo único existente, es decir, que la polaridad no puede ser sino una simplificación metodológica, a la cual la realidad opondrá un *continuum* de fusiones, transculturaciones, influencias y contagios (como los que hallamos en los casos de los indios y mestizos hacendados o comerciantes durante el siglo XVIII latinoamericano, colocados en una situación de bisagra entre ambos polos, que son, más bien, polos teóricos). En segundo lugar, olvida el hecho histórico de que, en más de una sociedad agraria conocida, el eje oralidad/escritura no parece relevante en la división social. Gellner, sin embargo, afirma que a ese esquema responde la organización de la condición cultural *de la humanidad* en la edad agraria: una afirmación por lo menos peligrosa, como veremos[15].

Mencioné antes la inclinación de las miradas occidentalistas a negar a las culturas que les son ajenas la posibilidad de una historia propia y asimilarlas, en cambio, a un escalón primitivo de la propia. La observación de Gellner permite elaborar algo más al respecto: el gran «otro» fantasmático del occidental triunfante y plenamente desarrollado es el occidental del pasado, su protohombre, ese cuasi europeo agrícola que el progreso dejó atrás. El elemento discursivo cardinal del europeísmo y del imperialismo contemporáneos surge de allí: de la identificación —paradójicamente ahistórica *a causa de* su historicismo— del no occidental con el europeo anterior, y la internalización de la idea de que existe algo como un occidental contemporáneo que es por excelencia el humano evolucionado. La vía recta de evolución universal no puede ser, así, otra cosa que la aspiración de rehacer el mundo a imagen y semejanza de algún ideal occidental. Una puntualización de Gellner resulta ilustrativa. Gellner supone que, en las sociedades agrarias, la cultura baja se transmite y genera sobre el soporte de un lenguaje que es «una forma estilizada de arte» y afirma que ese lenguaje «no es un dispositivo para la producción de mensajes infinitamente variados y no condicionados por el contexto (lo que sería, en efecto, la defi-

[15] Ibíd., p. 40.

nición chomskiana del lenguaje)»[16]. Le faltó apuntar que esa no es la noción operativa chomskiana del lenguaje en general, sino su definición específica del lenguaje en tanto distintivo *humano*: Chomsky no se refiere a la capacidad o incapacidad de una imaginación que rebase el borde de la propia comunidad, sino a la capacidad de articular mensajes lingüísticos diversos incluso si éstos no son motivados por una presencia real o una situación ya vivida y reconocible. Negar esa posibilidad es negar la capacidad misma del pensamiento abstracto. Si notamos que las sociedades agrarias son una realidad hoy en diversos lugares del mundo —en más de una nación africana, en las zonas rurales del sudeste asiático, en el altiplano andino, en la selva amazónica—, tendremos que reconocer en Gellner un mensaje no muy velado: esas sociedades deben transformarse en occidentales no sólo porque *la Historia* se lo manda, ni tan sólo porque unas condiciones sociales lo puedan propiciar en un momento determinado, sino porque ese tránsito será el pasaje a la humanización, tal como lo fue para el europeo premoderno: el bajo continuo de la teoría de Gellner (y un caballo de batalla del liberalismo) es su intención de encontrar en el industrialismo —en un movimiento opuesto al de la explicación marxista— una causa humanizadora en lugar de un factor de alienación social.

Pero volvamos sobre su argumento. En la era industrial, sostiene, el trabajo es una actividad semiótica, y el lenguaje de la cultura alta deja de ser monopolio minoritario. Para incluirse en la cadena productiva industrial, el individuo debe pasar por una «alfabetización semiótica» que representa su acceso a la alta cultura, y, con ello, al estadio evolucionado del uso del lenguaje con que Gellner confunde la definición del generativismo chosmkiano. El primer paso hacia el nacionalismo será la agradecida valoración del individuo con respecto a ese nuevo status que el industrialismo le permite. Siendo la industrialización un proceso que se da en unas sociedades antes que en otras, la disparidad permite que afloren diferencias, y, con ellas, peque-

[16] Ibíd., p. 39.

ños orgullos sectarios, que conforman un primer factor de solidificación de ese nacionalismo agradecido. El siguiente factor es el hecho de que la alta cultura llegue a los sujetos con una carga propia de obligaciones étnicas: «de un inglés se espera no sólo que hable la lengua de Shakespeare, sino también que sea blanco»[17]. La identidad etnocéntrica y abstractamente occidentalista del argumento de Gellner es reconocible en el siguiente pasaje de *Nations and Nationalism*:

> La gran paradoja, grande pero válida, es ésta: las naciones pueden definirse sólo en los términos de la «edad del nacionalismo», y no, como cabría esperar, viceversa. No es el caso que la «edad del nacionalismo» sea meramente la suma de los despertares y las afirmaciones políticas de esta, esa o aquella nación. Más bien, cuando las condiciones sociales generales permiten que culturas altas, sostenidas centralmente, estandarizadas y homogéneas copen poblaciones enteras y no sólo a sus minorías, aparece una situación en que culturas bien definidas, unificadas y educacionalmente sancionadas constituyen casi la única clase de unidad con la cual los hombres, voluntaria y ardientemente, se identifican[18].

La *edad del nacionalismo* de Gellner es necesariamente industrial, sí, pero asimismo, y a causa de ello (como en Anderson y en Hobsbawm) perentoriamente letrada, y la sociedad que describe, con su uniformidad cultural, su monolingüismo sin fisuras, su homogeneidad educativa, es una sociedad de laboratorio, crucialmente distinta de muchas otras en las que alguna vez existió, o existe hoy en día, una forma de imaginación comunitaria similar al nacionalismo de las teorías occidentalistas[19]. Walter Mignolo toma de Ruth Finnegan el proyecto de desmitificar la noción de que, en el hecho mismo de la adqui-

[17] Ibíd., pp. 40-42.

[18] E. GELLNER, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Worcester, 1983, p. 50.

[19] Y distinta sin duda de la realidad histórica de las naciones europeas. Éste no es el lugar para hablar de las escisiones culturales internas de sociedades como la española o la francesa, pero mencionarlo sirve para recalcar que si hablo de lo «occidental» o lo «europeo» es porque encuentro esas abstracciones uniformizantes en estas teorías, no porque crea que sean una buena descripción de los casos reales.

sición o formación de una cultura letrada, existe un elemento de progreso inherente. En una lectura crítica de cierto ensayo de McLuhan, Mignolo describe el mito desarrollista construido a partir de la idea de que cualquier forma de comunicación lingüística basada en la escritura alfabética y la imprenta tiene una suerte de «importancia» mayor que las demás, crucialmente, mayor que aquella de las formas orales[20]. Ciertamente, esta idea resulta de la naturalización, en las sociedades poseedoras de una cultura letrada, de la supremacía del lenguaje de las elites sobre las formas lingüísticas no hegemónicas, y no viceversa, es decir, sigue siendo discutible la idea de que el lenguaje escrito sea más útil para la hegemonización de unas ciertas construcciones culturales que el lenguaje oral, y mucho más que sea el medio necesario. Una vez más, el contraejemplo está en las grandes sociedades que no contaron nunca con un lenguaje escrito y que, sin embargo (como en el caso de los incas), sí avanzaron en la dirección de una cuantiosa hegemonización de los discursos de la elite. El mito de la supremacía de lo escrito sobre lo oral halla un modo de validación, contemporáneamente, en el recurso a nociones whorfianas del lenguaje como único estructurador de la experiencia, es decir, en teorías que plantean una relación isomórfica entre lenguaje y pensamiento: precisamente, aquellas cuyo error queda establecido en las críticas hechas por la lingüística chosmkiana y la ciencia cognitiva. A partir de la asunción de la relación entre pensamiento y lenguaje, y del reconocimiento de que las gramáticas particulares de unas lenguas pueden, en efecto, ser más o menos complejas que las de otras, se pasa a la suposición de que en unas lenguas hay formas de pensamiento más complejas que en otras. Las formas más complejas se identifican con las lenguas de civilizaciones más avanzadas y, en tal competencia, los lenguajes sin escritura son tomados de inmediato como primitivos. Es fácil pasar de allí a la construcción de relatos históricos que intentan explicar todas las sociedades en iguales términos, suponiendo

[20] W. MIGNOLO, *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995, p. 323.

la universalidad de los modelos occidentales incluso cuando sus principios se estrellan con realidades diversas. No se trata, ciertamente, de una práctica sólo atribuible a teorías modernas de la historia, del tipo de las elaboradas por los intelectuales liberales y marxistas que he revisado, sino de una práctica que acompañó y sustentó el proceso de conquista y sujeción colonial de América desde su inicio, y cuyo andamiaje comenzó a construirse con la concepción imperialista del idioma español postulada en la *Gramática* de Nebrija: la ausencia de una teoría como la de Whorf era convenientemente suplida por alegatos a la supremacía de la fe verdadera[21]. Esto nos lleva a nuestro problema, el de la formación de discursos nacionalistas en el contexto colonial americano, un mundo en el cual la primera violencia, más que de las armas, debió surgir del choque de culturas divergentes en puntos sustanciales, y en el cual la fundación de la *ciudad letrada* que propone Rama (la ciudad como foco del poder de la ley hispana y como ordenadora de la Colonia a partir de la fuerza de la escritura) se debió enfrentar con el boicot secular que le plantearon las culturas orales supérstites a través de los siglos.

Mignolo recoge una precisión teórica de Leon Olive que nos será útil en adelante. Se trata de la distinción entre *relativismo cultural* y *diversidad cultural*. De acuerdo con esta distinción, se da un caso de *relativismo cultural* cuando, en la aproximación o convivencia entre organizaciones culturales distintas, se presenta un cierto grado de inconmensurabilidad entre dos o más marcos conceptuales (digamos, una linealidad histórica occidental frente a la ordenación del tiempo cíclico de los indígenas mexicanos y guatemaltecos), mientras que es más lícito hablar de *diversidad cultural* cuando, aun coexistiendo principios y creencias divergentes, ellos se encuadran dentro de similares

[21] Decía NEBRIJA: «Después que vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquellos ternían necessidad de recebir las leies quel vencedor pone al vencido, y con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi arte, podrían venir en el conocimiento della». A. NEBRIJA, *Gramática castellana (Reproducción fascimilar de la edición princeps)*, Niemeyer, Halle, 1909. Prólogo.

marcos conceptuales. Mignolo caracteriza la historia de América, desde la Colonia hasta su estadío actual, como un viaje del relativismo a la diversidad, en el cual la primera articulación discursiva colonizadora habría sido el mantenimiento del marco propio, con la consecuente negación de la contemporaneidad de ambos mundos: el indígena fue reducido a una forma primitiva y anterior de la evolución[22]. Una construcción teórica como la de Gellner (pero también las de Hobsbawm y Anderson) prevé una situación así: la imposición de la cultura letrada sobre la oral, pero no repara en la posibilidad de que ambas culturas no sean meramente diversas, sino inconmensurables, y que la imposición concluya en una dominación política pero no necesariamente en una homogeneización cultural. Lo cierto es que España desplegó esa imposición discursiva, clasificando a los indígenas en una escala evolutiva preconcebida, es decir, haciendo un lugar para ellos en la línea de la historia que había sido trazada *antes* del encuentro mismo de ese nuevo mundo. Said ha desarrollado inteligentemente la idea de los discursos colonialistas como algo más que racionalizaciones del poder imperial. Son, más bien, constructos ideológicos que justifican el colonialismo anticipándose al hecho, y no después del mismo[23]. Colón parte a América a reclamarla para los reyes antes de ver lo que estaba por hallar; los fundadores de ciudades llevan entre sus pertrechos los planos antes de conocer sus terrenos: el descubrimiento y la Colonia fueron hechos ideológicos antes de ser hechos históricos[24]. Pero la conquista y la Colonia no pudieron ser igualmente previstos en el discurso aborigen, y la inconmensurabilidad de las culturas enfrentadas en ese tramo de la historia prohíbe una explicación unilateral. ¿Cómo describir, entonces, el inicio de ese viaje del relativismo a la diversidad del que habla Mignolo?

Ranajit Guha aborda el asunto de la formación de sociedades híbridas a consecuencia de la acción colonial, en su reelabora-

[22] W. MIGNOLO, *op. cit.*, p. 326.

[23] SAID, EDWARD W., *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979, p. 39.

[24] A. RAMA, *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, Hanover, 1984, pp. 1-2.

Juan Bautista Álvarez de Toledo. Óleo de J. de Valladares, 1717. Iglesia de La Merced, Guatemala. Obispo de Guatemala desde 1710, este franciscano imponía tributos para beneficio personal. Constituye un ejemplo de la administración colonial española que actuó por razones de lejanía con respecto a la metrópoli como un poder autónomo.

ción de las nociones gramscianas de hegemonía y dominación, cuyo estatus de conceptos antinómicos el historiador indio intenta desmontar. La hegemonía, afirma Guha, no es sino una forma de dominación en que la persuasión tiene un rol más crucial que la coerción. Mientras que la hegemonía implica la inclusión y la preponderancia de un discurso en un cierto juego de tensiones sociales, la dominación coercitiva es más bien la imposición política, burocrática e incluso militar de los objetivos propios sobre los ajenos, aun si el discurso justificador no llega a filtrarse en los subyugados[25]. La acción colonial europea, sostiene Neil Lazarus a partir de Guha, habría sido un ejercicio limitado de hegemonización, apenas dirigido a la asimilación de las elites indígenas (recordemos que en las misiones jesuitas del Paraguay sólo los jefes guaraníes aprendían español; recordemos el aprendizaje de latín de Túpac Amaru), mientras que, en el nivel de las masas subalternas, la práctica colonial se habría tornado mayoritariamente en un despliegue administrativo duro (repartimientos, mita, yanaconaje) pero ideológicamente inocuo, lo que habría propiciado la retención de valores tradicionales y prácticas culturales por parte de los grupos mayoritarios sometidos, retención muchas veces oculta a la mirada del colonizador (tal como veremos en el caso de los misioneros sorprendidos ante el supuesto renacimiento de costumbres paganas de pimas y yaquis durante periodos convulsos)[26]. Una lectura apenas distinta, en apariencia, es la que ofrece Patrick Taylor, para quien las limitaciones del adoctrinamiento europeo, abocado a la conquista ideológica de las elites colonizadas, abrieron hiatos entre esas capas sociales relativamente privilegiadas y la masa subalterna, otorgando a ésta la posibilidad de quedar al margen de la cultura advenediza e incluso la capacidad de resistirla con la recreación de unos patrones tradicionales de cultura[27]. Una diferencia entre lo dicho por Lazarus y lo supuesto por Taylor

---

[25] R. Guha, *op. cit.*, pp. 21-23.

[26] N. Lazarus, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge UP, Cambridge, 1999, p. 90.

[27] P. Taylor, *The Narrative of Liberation: Perspectives on Afro-Caribbean Literature, Popular Culture, and Politics*, Cornell UP, Ithaca, 1989, p. 60.

resulta central: mientras en el panorama descrito por el primero se mantiene una real autonomía de las prácticas culturales mayoritarias, en el de Taylor se da lugar a una respuesta recreadora, de parte de los grupos subalternos, hacia la presencia de unos esquemas desconocidos. En otras palabras, sólo en el esquema de Taylor se abre un espacio de hibridación útil como punto de partida para explicar el asunto de las identidades coloniales y postcoloniales.

Homi Bhabha ha propuesto una fecunda noción de *hibridez*: la hibridez como obstáculo, como catalizador que viaja de abajo hacia arriba, filtrando rasgos del discurso dominado en el hegemónico, o en el sistema de creencias y prácticas culturales del grupo dominante[28]. Estos dos modelos tienen la virtud, en contraste con los del Anderson, Hobsbawm y Gellner, de aproximarse a una descripción realista de los vasos comunicantes que vinculan unos y otros estamentos de una sociedad, particularmente de una sociedad híbrida. Hemos dicho que en el caso de la temprana colonización americana, el primer movimiento español no entrañó sino la intención de mantener el marco conceptual propio. Del lado indígena, las reacciones a la súbita llegada de las huestes colonizadoras, y de su posterior aparato cultural, religioso y administrativo, fueron distintas en cada caso. La circularidad temporal de la noción maya del tiempo fue más refractaria a la transculturación que las concepciones incaicas, que se estructuraban no sobre una idea de circularidad, sino sobre una organización en edades, periodos de quinientos años antecedidos y seguidos de *pachacutis*, es decir, de trastornos traumáticos en el ordenamiento del mundo: la conquista y la prolongada presencia española fueron integradas en la cosmovisión andina como la ocurrencia de un *pachacuti*. Mientras los españoles vieron a los aborígenes andinos como sujetos anacrónicos, seres extemporáneos que residían en un periodo histórico superado por la civilización europea, los incas vieron a los

[28] H. BHABHA, «Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817», ed. Gates Jr., Henry Louis, «*Race*», *Writing, and Difference*, University of Chicago, Chicago, 1986, p. 175.

españoles como contemporáneos suyos, perfectamente integrables en una explicación discursiva de su propia historia: los *wiracochas*, llegados desde el norte y desde el mar, eran los impulsores de un cambio traumático.

Volveré sobre esto luego, pero vale añadir algo por ahora: la concepción inca de la presencia española fue análoga a la reacción hispana respecto de los indígenas en tanto ambas estuvieron moldeadas por la inclusión del otro en un patrón histórico organizado sobre discursos preexistentes[29]. Y, sin embargo, se debe notar que el primer momento en el viaje del relativismo a la diversidad no lo descubriremos atendiendo a las analogías, sino a las diferencias entre esas reacciones. En efecto, la inconmensurabilidad entre ambos marcos conceptuales, el andino y el español, no dio origen a un relativismo cultural simétrico, ni de mutuo rechazo ni de mutua aceptación, sino que (y esto sirve para afinar la idea de hibridación de Bhabha y la noción de inconmensurabilidad de Mignolo) unos marcos referenciales se enfrentaron a los otros en función de sus propias estructuras, y pudieron por ello imaginar en esos nuevos actores socioculturales construcciones radicalmente opuestas: una imagen refleja desfasada (el retrato occidental de los indígenas) o un elemento novedoso de la historia propia (el retrato andino de los españoles). Visto así, fue el modelo andino el más proclive a la observación de lo colonial como novedad histórica, es decir, el más abierto a la idea de una transformación, y el más llano a asimilar los caracteres culturales de la población recién llegada. Esto debe haber entusiasmado a los colonizadores, que vieron facilitada la misión evangelizadora (y con ello la comercial) por la rapidez con que los indígenas parecieron abrazar la nueva fe.

Lo que la mirada hispana no alcanzó a observar fue la gestación de una articulación de resistencia local: si el papel colonizador estaba largamente justificado por el contraste histórico entre una civilización dueña de la religión verdadera, la escritura y la lengua del imperio y otra que carecía de todo ello, la

[29] R. ADORNO, «The Colonial Subject and the Cultural Construction of the Other», *Revista de Estudios Hispánicos*, 17, 18, 1990, p. 150.

asimilación rápida de la religión, y el más lento pero igualmente verificable aprendizaje de la lengua por parte de los indígenas equivalían a un triunfo, sólo equiparable con el éxito de controlar el poder mediante la retención exclusiva y excluyente del uso de la palabra escrita, en la *ciudad letrada*. Era en verdad difícil suponer que los primeros discursos nacionalistas del continente se habrían de basar precisamente en, primero, la reformulación de la religión, al asimilar parcialmente los indígenas la idea de la temporalidad lineal e inscribir en ella un papel histórico finito *y pasajero* (los *pachacutis* son súbitos y traumáticos) para la presencia de los españoles en América; y, segundo, el relativamente extenso manejo de los códigos del español y de las lenguas aborígenes por parte de las elites indias, y su uso diferenciado, que dio a la lengua oral el rol de un instrumento de transmisión y cohesión étnica que marchó ajeno a la censura colonial precisamente por mantenerse *siempre* al margen de la imprenta. En los capítulos finales, pretendo ensayar una demostración de que, en los Andes, cuatro décadas antes de la aparición del nacionalismo criollo, se constituyó un discurso perfectamente analogable a los programas nacionalistas occidentales, pero edificado fuera de los márgenes de la sociedad industrial, un discurso que evadió el mundo de la imprenta y difuminó las fronteras de la supuesta bipolaridad entre cultura alta y letrada y cultura baja y oral. En los capítulos inmediatamente siguientes, espero mostrar diversos estadios formativos de nacionalismos indígenas, condicionados por la diferencia en el modo de asimilación de lo occidental dentro de los marcos culturales de las etnias americanas, y, junto con ello, tengo la intención de señalar el rol de la rebelión como catalizador de las estructuras internas que animaron esos variados intentos de articulación sociocultural.

Capítulo II

La casa en llamas: las rebeliones de los mapuches (Chile, 1723-1726 y 1766-1771)

1. LOS FUERTES FANTASMÁTICOS: REBELIONES Y COMERCIO ILEGAL

En los siglos XVI y XVII, la guerra fue la respuesta permanente de los indígenas ante la arremetida conquistadora de los españoles en el territorio más austral de América. La serpiente de tierra que se extiende entre las estribaciones occidentales de los Andes y la costa sudamericana, en esa región, la habitaban naturales de numerosas etnias. La más guerrera: los araucanos. En atención a los rasgos de su cultura, los araucanos son mapuches, como los picunches del norte y los huilliches del sur, y su país crecía entre el río Choapa y los confines de la isla de Chiloé. No tenían una forma de organización central; más bien, se agrupaban en clanes que llamaban *rehues*, con cien familias en cada *rehue*, comandadas por un cacique, o *lonko*, cuya posición heredaban sus descendientes. Los caciques, sin embargo, eran aparentemente líderes endebles, cuyo poder parecía depender de su utilidad inmediata para la guerra, y debían resguardarse de los *úlmenes*, hombres enriquecidos en el comercio, cuya autoridad, eventualmente, rebasaba la de los *lonkos*. Los realmente poderosos eran los *úlmenes lonkos*, a quienes consagraba la riqueza y la tradición. Una necesidad militar, como la producida durante la entrada de los españoles, podía activar, sin embargo, formas de solidaridad que aproximaban a los araucanos a ostentar, ante la emergencia, un esbozo de jerarquía centralizada. No es difícil aventurar la hipótesis de que tales jerarquías

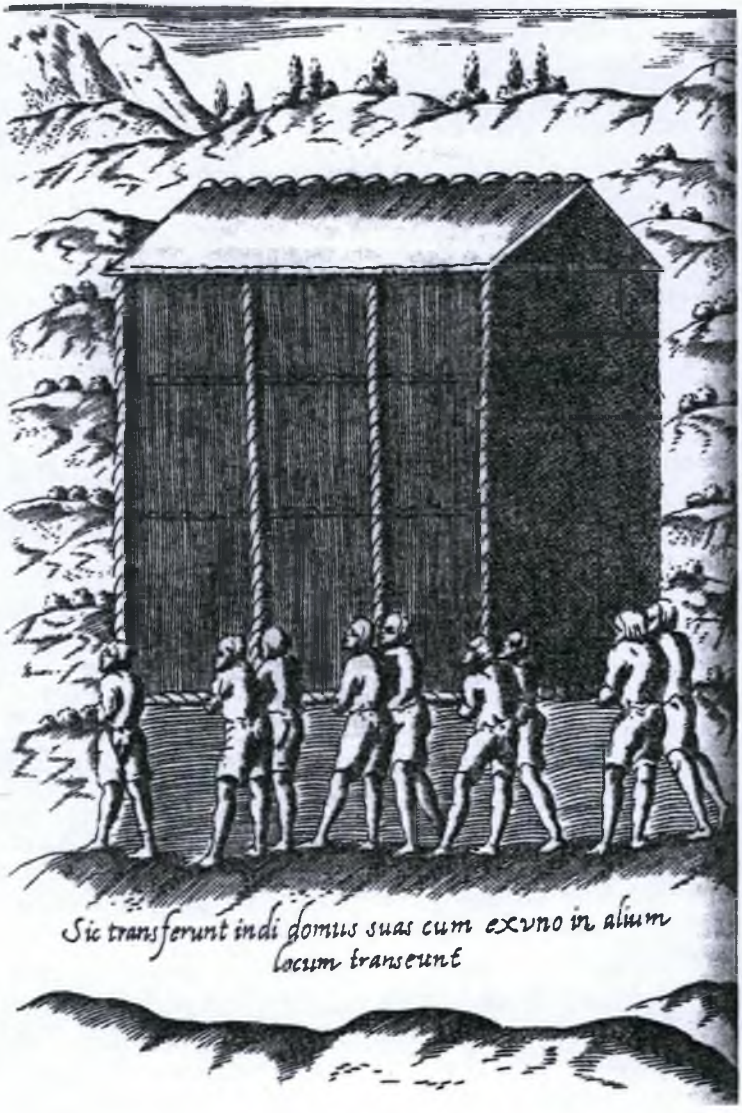
tuvieran una existencia imperceptible ante los ojos de los observadores hispanos, y que sólo se hicieran evidentes durante tiempos de conflicto. En el siglo XVIII, dos coyunturas históricas pusieron en marcha ese mecanismo, entre los araucanos y entre los pehuenches, sus potenciales rivales de los valles andinos. Los pehuenches no eran mapuches, sino una vertiente separada de los huarpes de Cuyo. Como los araucanos, eran animistas pero no místicos: sus divinidades no excedían lo terreno. Hacia mediados del siglo XVI su población se calculaba alrededor de las quince mil personas. Hasta fines del siglo XVIII, los pehuenches, los mapuches y los huilliches vieron sus relaciones repetidamente transformadas por periodos de amistad —efusivos en comercio y tratos mutuos—, e incluso de transculturación, y momentos de sangrienta rivalidad, en que los pehuenches descendían al llano a raptar mujeres, incendiar cosechas y robar ganado. Las relaciones interétnicas entre pehuenches, araucanos y huilliches serían cruciales en las rebeliones de 1723 y 1767, del mismo modo que lo serían los intentos hispanos de controlar por las vías de la evangelización y el comercio a esos grupos insumisos que habían puesto en jaque la hegemonía peninsular en la región durante doscientos años.

Desde la segunda mitad del siglo XVII, el dominio español se disolvía entre las aguas del Biobío, frontera natural entre occidentales e indígenas que marcaba el lindero sureño del imperio hispano. Desde el punto de vista indígena, la línea del Biobío señalaba el lugar en que el comercio se hacía tráfico, el trabajo esclavitud y la ley servidumbre. En 1608 Felipe III había vuelto oficial la esclavitud indígena (una práctica consuetudinaria desde el siglo anterior) y cuando la Corona la prohibió, en 1656, el impulso esclavista siguió obrando, por inercia y por interés. Soldados y oficiales incursionaban en tierras indígenas, capturaban nativos y los vendían (entre 1608 y 1656 las leyes permitían el negocio con hombres mayores de diez años y medio y mujeres de más de nueve y medio), o los mandaban al Perú. Más de un encomendero (administrador de trabajadores indios), visto lo precario de sus encomiendas, por lo general poco pro-

ductivas, prefería ofertar a sus indígenas en el mercado[1]. La guerra misma era un mecanismo especulativo, que hacía variar el precio de los esclavos, y era a la vez la telaraña que se tendía para el secuestro de nueva mercancía. Decenas de civiles se plegaban a la violación de la frontera: a sus crueles entradas en tierra indígena las llamaban *malocas*, y de ellas volvían cargados de futuros esclavos y guarnecidos por la vigilancia y la cooperación de sus indios amigos, nativos ahijados por las baratijas que les entregaban los españoles, y que a veces tomaban para sí la tarea de iniciar rumores de rebelión destinados a justificar las *malocas* y las correrías del ejército regular.

Indígenas y españoles habían producido en la zona de frontera una singular mecánica de supervivencia social: los parlamentos. Cada vez que uno de los bandos suponía que las dificultades de la convivencia se habían extremado, llamaba al otro a una solemne ceremonia —dos o tres días por lo común—, en que alcanzaban acuerdos sobre los puntos discutibles de la conducta de ambos. Rara vez las conclusiones se respetaban: el resultado de los parlamentos se limitaba a esbozar la pantomima de la legalidad española y a colmar las arcas de los caciques cooptados con obsequios. Las zonas cruciales de la discrepancia política —la evangelización, el sometimiento pleno, la esclavitud— eran tabú en esos diálogos. El parlamento de Yumbel, en 1692, trastornó ese estado de cosas. En él se obtuvo la venia de los araucanos para la edificación, en sus tierras, de ocho iglesias, desde cuyos altares, que el gobernador debería ornamentar con cirios y cuadros y estatuillas, los misioneros habrían de conducir la conversión masiva de los nativos. El levantamiento de iglesias sería, sin duda, el primer paso para la constitución de pueblos indios tutelados por sacerdotes, lo que significaría una gran transformación para muchos indígenas de Chile, acostumbrados a la movilidad de unos villorrios cuyas casas, en caso de necesidad, algunas veces trasladaban por completo a nuevos terrenos. Los sacerdotes que acudieron al parlamento insistieron en que

[1] S. VILLALOBOS, *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1995, p. 89.



«Así trasladan los indios sus casas». Imagen de la *Histórica relación del reino de Chile*, 1646. «Cuando se les antoja mudar de sitio, arrancan la casa y cargan con ella», decía el cronista jesuita Alonso de Ovalle acerca de los indígenas «habitadores del reino de Chile».

los araucanos debían comprometerse a la monogamia (aunque su modo de filiación era matrilineal, los mapuches se permitían la poliginia sin demasiado resquemor). La construcción de iglesias se llevó a cabo. Se inauguró un periodo de evangelización cuyo mayor tropiezo lo causaría, tres décadas más tarde, la inclinación nepotista de un gobernador.

Gabriel Cano de Aponte, de profesión militar, de origen toledano, noble defensor de Felipe V en la guerra de sucesión, veterano de Flandes, llegó a Chile como gobernador y capitán general. Su misión debía enfatizar la extirpación del creciente contrabando francés de las costas sureñas[2]; su carrera se concentró en la lucha fronteriza; su figura se ensombreció en la compañía de un pariente a quien Cano había decidido favorecer: un sobrino, Manuel de Salamanca. El gobernador encontró en Chile un ejército que brillaba en la historia y se opacaba en el presente: las tropas eran regulares desde inicios del XVII, debido a la guerra que había comprometido a las *siete ciudades* sureñas en el levantamiento de Curalaba, pero estaban hoy reducidas a menos de ochocientas plazas con sólo cuatrocientas de ellas dispuestas en la frontera. Cano describió lo que halló: sus fuertes eran ruinas; las murallas, escombros; los alojamientos, agujeros inhabitables; las pagas, minúsculas. Los jefes autorizaban a los soldados a vivir a veinte leguas de sus plazas, desertando sus posiciones en busca de techo para esquivar las lluvias. Las armas eran pocas; las existentes estaban estropeadas. Cuando un soldado tenía que montar guardia en el temporal, sus superiores, compadecidos, le permitían hacer la siesta y dejar un perro amarrado en su lugar[3]. En las páginas de González Nájera, Villalobos ha descubierto que los soldados vendían sus espadas a los indios para asegurarse algún dinero[4]. A veces, los militares se adosaban a las expediciones de mercachifles y buhoneros para ingresar en la zona de indios a negociar con baratijas. Si alguna ventaja daba el oficio militar era ésa: la oportunidad de

[2] H. CASANOVA GUEVARA, *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII*, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1987, p. 21.

[3] Ibíd., p. 23.

[4] S. VILLALOBOS, *op. cit.*, p. 120.

comerciar con los nativos, posible gracias a la posición austral de los fuertes, una situación de avanzada que no necesariamente era positiva como táctica militar, pero sí en términos comerciales: los militares eran aduana y filtro, los censores de qué se podía comerciar y los primeros en ejercitar cualquier tráfico.

Cano frecuentó la frontera, y supervisó pertinazmente la reparación de esos fuertes, cuyo paradójico abandono él mismo habría de ordenar tiempo después: eran menos de una docena de edificaciones de madera con techo de paja, desperdigadas en la margen sur del Biobío, con el río a la espalda y la mirada puesta en la Araucanía. Sus reconstructores fueron soldados, pero también indígenas reclutados entre los indios amigos, sobre todo pehuenches. Como los araucanos, y en mucho a través de ellos, los pehuenches habían incorporado a su cotidianidad el caballo y los ganados de lana, los cultivos estacionarios y las plantas y semillas traídas de Europa, y labraban la tierra entre Chillán y Lonquimay, y especialmente en Antuco, con instrumentos occidentales. Ellos eran la nación más comercial en la expectativa de los españoles: traficaban con ponchos y frazadas, hierro y vino, vendían cultivos y cobraban en herramientas de hierro, y colmaban con sus ventas las plazas en los alrededores de Los Ángeles y Concepción. Tanto como con los españoles, sus negocios eran frecuentes con los araucanos.

En esa zona de comercio interminable y pululante, dos instituciones resultaban cruciales: los comisarios de naciones, encargados de la regulación del contacto entre indígenas, y los capitanes de amigos, puestos al comando de los nativos colaboradores de los españoles. El levantamiento que habría de ocurrir en 1723 se debió sustancialmente a los latrocinios y los excesos de los capitanes de amigos, azuzados por el interés personal de Manuel de Salamanca, el sobrino del gobernador. En 1721, tras un viaje de Santiago a Lima hecho para cumplir encargos oficiales de su tío, Salamanca fue nombrado inspector general del ejército y a esa promoción sobrevino otra casi de inmediato: fue ascendido a maestre de campo general, lo que colocaba en sus manos, en la práctica, la jefatura militar de la frontera. Una frontera que Salamanca obviaba constantemente.

Pronto fue el principal ejecutante de *malocas*: seguido de una pequeña escolta de soldados, se le veía transitar a caballo hacia la región araucana con el designio de la riqueza personal. Cuando las circunstancias se lo impedían, o cuando una sola *maloca* no lo contentaba, animaba a sus oficiales a llevarlas a cabo en servicio suyo. En sus incursiones, forzaba a los indios a comerciar con él, a los precios que dispusiera y en las cantidades que pensara suficientes, y un día convocó a todos los capitanes de amigos a su emplazamiento para anunciarles que en un plazo breve recabaría de cada uno quinientos pesos, y que pagarlos sería para ellos la única forma de retener sus cargos. Todos abonaron esa cantidad a tiempo: el dinero o las especias para el soborno los consiguieron cruzando la línea fronteriza. Los araucanos se vieron sumergidos en ese mundo de repartimientos extralegales que su continua resistencia había impedido, al menos parcialmente, hasta entonces. Mientras tanto, el maestre Salamanca extendía el mapa de sus transacciones hasta Lima, Mendoza y Buenos Aires.

Las quejas de los indios llegaron pronto, y se unieron al coro de críticas que se alzaba ya en el seno de la colonia hispana: funcionarios, civiles, y ciertos sacerdotes, aborrecían a los capitanes de amigos, y los menospreciaban por su entrega a las costumbres indias. Quiroga escribió sobre capitanes involucrados en ceremonias en que los indios extraían a las llamas el corazón caliente para chuparlo y untar con sangre sus insignias[5]. Los capitanes eran, a fin de cuentas, de los pocos mediadores reales entre un mundo y otro, involucrados en la vida nativa por su obligación de residir con las etnias a su cargo. Siempre, sin embargo, aunque con más insistencia a partir del encumbramiento de Salamanca, los capitanes habían secuestrado niños y mujeres, los primeros para la esclavitud, las segundas para la convivencia forzosa[6]. El padre Villarreal los llamaba «tiranos»[7].

[5] J. QUIROGA, *Memorias de los sucesos de la guerra de Chile*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1979, p. 292.

[6] S. VILLALOBOS, *op. cit.*, p. 179.

[7] J. VILLARREAL, *Informe sobre reducir a poblaciones a los indios del reino de Chile*, t. X, Colección de Historiadores de Chile, Santiago, 1876, p. 273.

El historiador Villalobos —que ha escrito un libro para desmitificar la resistencia mapuche— intenta dibujar una imagen diferente de los capitanes, como individuos que «llenaban el vacío» dejado por la falta de un poder central entre los araucanos y los pehuenches[8]. Su mediación cultural, sin embargo, tuvo más semejanza con el bandidaje que con el rediseño de una estructura social (el vacío que mejor llenaron fue el de sus bolsillos): el hiato que abrió las puertas a sus abusos contra los nativos lo ocasionó la ineficacia del gobierno colonial para relacionarse con los aborígenes mediante cualquier mecánica que no fuera la de la sojuzgación, declarada o clandestina.

El 9 de marzo de 1723, en la parcialidad de Quechereguas, los araucanos mataron al capitán de amigos Pascual Delgado, quien se había ganado «el odio de los indios por la arrogante soberbia con que los trataba y por los castigos crueles y arbitrarios que les infligía»[9]. Desde su puesto en Yumbel, el sargento mayor Pedro de Molina ordenó que pusieran sobre aviso al maestre Salamanca: además de Delgado, también habían muerto el capitán Navia y el de Viluco, llamado Juan Verdugo. Molina estaba atónito: los indios habían asaltado las casas de José de Estrada y Domingo Arriagada, arrasado un número de haciendas, prendido fuego a graneros y moradas, después de saquearlas, y se habían marchado con ganado y caballos luego de hacer huir a los españoles en rumbos inciertos. Más tarde habían querido repetir el ataque en la plaza de Purén, pero un puñado de soldados los había rechazado. El maestre Salamanca organizó la defensa, corrió cargo de los hechos a su tío, el gobernador Cano, y marchó a Purén a la cabeza de cuatrocientos hombres, soldados, nativos leales y civiles demudados por la preocupación. Salamanca permaneció en Purén un mes entero: no encontró nativos insurgentes, nadie le ofreció batalla, el Biobío era un despoblado. Las noticias de la lucha, sin embargo, cobraron una vida independiente de los hechos: se hablaba de una insurrec-

[8] A. VILLALOBOS, *op. cit.*

[9] D. BARROS ARANA, *Historia jeneral de Chile*, t. VI, Rafael Jover Editor, Santiago, 1884, p. 34.

ción general, la comarca se espantó, los citadinos de Concepción temieron la hecatombe. El gobernador marchó a la frontera. A mediados de abril llegó a Yumbel, dictó providencias para clausurar el vado del Biobío y cabalgó de regreso a Concepción. No se esforzó por apacentar los rumores: el riesgo de una insurrección le daba la prerrogativa de solicitar ayuda económica y militar al virreinato peruano, y la emergencia lo liberaba de toda estrictez en el seguimiento de las leyes que incumbían a las relaciones con las naciones aborígenes. Cano publicaba en cartas y oficios que la rebelión era la mayor desde 1655, que entre el Biobío y Valdivia los españoles estaban rodeados de atroces enemigos.

Aunque las murmuraciones en Santiago y Concepción extraviaran más adelante toda proporción, y lo cierto fuera que la sublevación no había crecido en magnitudes tan desaforadas, es verdad también que las noticias transmitidas en un primer momento por Pedro de Molina eran una versión moderada de lo ocurrido esa mañana de marzo de 1723. Los registros jesuitas de esas fechas dejan ver la magnitud de los ataques simultáneos, sobre los cuales los sacerdotes fueron prevenidos por nativos que les eran fieles. En Culé se les anunció que podían retirarse en libertad, siempre que no llevaran nada consigo; la iglesia fue robada, pero semanas más tarde los indios devolvieron el botín. En Santo Tomás de Colué, los sacerdotes recibieron también una advertencia oportuna: salieron de la misión entregando las llaves a los atacantes; el cacique del lugar les pidió luego que volvieran, y cuando lo hicieron hallaron los lugares sagrados y sus alojamientos intactos. En las misiones del interior, los padres decidieron marcharse antes de que sobreviniera la violencia, y los nativos lamentaron su salida, pero los escoltaron hasta sitio seguro, a las puertas de la misión de Valdivia, o Toltén Alto. En la misión de Repocura, los religiosos, empecinados en la defensa de la escasa e irregular población española, permanecieron unos días, pero finalmente se les incitó al retiro hacia Valdivia. La misión de Purén, como el fuerte cercano, resistió los ataques, pero fue destruida por decisión del gobernador, junto con la plaza militar, y mudada al otro lado del Biobío, cuando el poder

español decidió la retirada de sus emplazamientos como solución al conflicto[10]. En la práctica, la rebelión del año 1723, dirigida a escarmentar a los capitanes de amigos y al infame maestre Salamanca, fue uno de los escalones hacia el descalabro del trabajo misionero de la primera mitad del dieciocho: incluso el Colegio de Chillán, donde los hijos de los caciques eran asimilados al mestizaje cultural por vía de la evangelización, se empezó a desbaratar en ese instante, porque la repulsa de los nativos a los hispanos se expresó también en la deserción de sus aulas[11].

Pese a los pedidos de Cano, la capital no aceptó trasladar a la frontera chilena al ejército en pleno de las demás provincias: en Santiago se temía la improbable insurrección de los *yanaconas*, los nativos esclavizados sujetos al trabajo de las encomiendas. Un fuego avistado a la distancia en un arrabal de Cañadilla, cerca de esa capital, confirmó las sospechas: las hordas de alzados se aproximaban. Civiles y religiosos cogieron las armas. La horda, claro, no existía. En Concepción, mientras tanto, el temor creció cuando algunos refuerzos arribaron finalmente a la ciudad, cuyos habitantes pensaron inminente la sublevación de los indígenas circunscriptos a las encomiendas del país central. En el Cabildo de Concepción reinaba la certeza de que los *yanaconas* estaban «convocados con los bárbaros de tierra adentro para hostilizar este reino»[12]. Una flecha —que era como llamaban al icono indígena que anunciaba la guerra y conjuraba a los aliados—, fue imaginada por los informantes españoles como si hubiera recorrido ya toda la línea de frontera, y se dijo entonces que los alzados infestaban el territorio desde los pies de la sierra hasta el mar. Los araucanos tejían violentas rutas de ida y vuelta por todos los caseríos de la Isla de la Laja, y esa ubicuidad fomentaba la exageración: se habló de doce mil naturales a caballo que atacaban cuanto encontraban al paso, y que habían cruzado el Biobío para asolar la ribera norte. Los ataques arau-

[10] R. FOERSTER, *Jesuitas y mapuches, 1593-1767*, Editorial Universitaria, Santiago, 1996, pp. 313-314.

[11] Ibíd., p. 321.

[12] S. CASANOVA, *op. cit.*, p. 19.

canos, más bien, se habían dirigido a los fuertes españoles erigidos al sur del río, y su designio era colapsar la comunicación entre las posiciones hispanas, cosa que consiguieron casi de inmediato.

El gobernador Cano de Aponte articuló una tropa variopinta para intentar la represión: soldados regulares, milicias de los distritos centrales, y franceses —voluntarios o presionados—, los mismos comerciantes cuyo tráfico clandestino Cano tenía la misión de suprimir. En total, cuatro mil hombres. La voz que corrió en todo Chile afirmaba que, esta vez, los indígenas serían sometidos finalmente a vasallaje: el gobernador personalmente difundía el rumor. Pero, una vez que reunió los pertrechos y acrecentó la estructura de su tropa, Cano desistió de la embestida. Entonces hizo público su cambio de estrategia: haría desmantelar los fuertes que había reconstruido, desarmarlos por completo, y reutilizar lo que de ellos se salvara para levantar un idéntico número de fuertes a poca distancia. Cada plaza nueva llevaría el nombre de una de las destruidas, y cada cual estaría casi en las mismas coordenadas de la anterior, pero esta vez todos los fuertes debían elevarse al norte del Biobío. El gobierno español cedía un paso, y reconocía con esa afirmación tácita la existencia de una nueva frontera: el río ya no debería ser cruzado; más allá era la tierra de los araucanos. ¿Qué motivos consideró Cano para esa decisión? En apariencia, una premisa táctica: mejor tener el río en frente del enemigo. Los españoles habían quedado a la defensiva.

El desensamble de los fuertes se inició en octubre de 1723. Ese mes, una división bajo el comando de Rafael de Eslava desmanteló los fuertes de Colcura, San Pedro, Arauco y Tucapel; el gobernador Cano vigiló el desmontaje de las plazas en Nacimiento, Purén y Santa Juana. Llegado diciembre, no quedaba rastro de los endebles emplazamientos, y la silueta de sus reencarnaciones empezaba a delinearse en la orilla norte del Biobío. Durante más de un año, las relaciones entre españoles y araucanos se limitaron a los rumores que circulaban cada tanto. Parte del plan de Cano, tal vez la única ofensiva que había dilucidado, era hacer sentir a los aborígenes las consecuencias del

cese comercial y a eso se debe atribuir la dilación de los pasos siguientes: a mediados de 1725, los aborígenes alcanzaron a sus adversarios una propuesta de paz, que hicieron llegar a Concepción. El gobernador decidió convocar a un nuevo parlamento con los naturales, y para prepararlo invitó a los españoles principales a que se reunieran en una junta de guerra, el 29 de enero de 1726. Sólo el 13 de febrero de ese año, españoles y nativos se reunieron, en los llanos de Negrete. El punto álgido de la discusión debía ser el referido a las regulaciones comerciales para el tráfago fronterizo. La coincidencia acerca de las causas de la violencia (que ambos lados atribuyeron al desorden de los negocios interétnicos en el Biobío) los condujo al acuerdo de celebrar tres o cuatro ferias por año, a disponer que los negocios de esas ferias fueran coordinados por representantes de cada bando y a decidir que toda transacción se pagaría al contado. Ningún indio, no importaba su edad, debería ser transformado en mercancía por los esclavistas. Ningún español, mestizo, negro o mulato tendría derecho a entrar en territorio indígena con la expectativa de hacer negocios. Toda operación, todo contrato, cualquier trueque, todas las ferias debían tener lugar en territorio español. Los sacerdotes de la Compañía de Jesús fueron exceptuados de esa virtual expulsión: a pesar de que sus misiones se habían consumido en el abandono, o mermado definitivamente en los asaltos de hacía tres años, ahora se les dejaría el paso abierto para una modalidad distinta de labor evangélica: las misiones circulares, jornadas de evangelización en que los sacerdotes podrían transitar de parcialidad en parcialidad, y predicar en cada una, sin afincarse en tierras araucanas. Foerster ha recogido pruebas de casos excepcionales, en que los curas se establecieron a pedido de los caciques nativos[13]. En 1730, uno más de los repetidos parlamentos reincidió en la importancia de las misiones circulares. La Iglesia, salvando las discrepancias de método que distanciaban a las órdenes, siempre reconoció el acierto político implicado en el fomento de la evangelización. En palabras de Salvador Bermúdez, obispo de

[13] R. FOERSTER, *op. cit.*, p. 322.

Concepción en 1733, las misiones conducían a la pacificación, y ésta a la transformación de los nativos en sujetos «más políticos», libres de su «ferocidad de brutos» y de su «odio implacable contra la nación española»[14].

Durante el juicio de residencia que se le hizo en 1736, tres años después de su muerte, el gobernador Gabriel Cano de Aponte fue responsabilizado por la sublevación, acusado de haber transigido con los negocios de los capitanes de amigos y con los de su nefasto sobrino Manuel de Salamanca. Hallado culpable, se le pidió a la viuda el pago de siete mil pesos como reparación a la Corona. Aunque a la muerte de Cano el reemplazo interino lo asumió Francisco Sánchez de la Barreda, al poco tiempo se decidió nombrar a una persona más enterada de los negocios del reino: Manuel de Salamanca.

2. LAS MISIONES COMO INTRUSIÓN

Pasado el año 1726, luego del parlamento de Negrete (cuyas decisiones fueron obviadas poco a poco, como solía ocurrir con todas las paces entre indígenas y españoles), las relaciones comerciales volvieron a su cauce habitual, si acaso más intenso y menos violento, y los negocios interétnicos florecieron entre el Maule y el Imperial. La carga de la evangelización siguió sobre los hombros de jesuitas y franciscanos, una vez más concentrados en torno a enclaves militares, en Valdivia y en el Archipiélago de Chiloé. Hacia 1766, los jesuitas habían erigido diecisiete misiones en la Araucanía, siete de ellas reclinadas bajo el ala protectora de las plazas del ejército. Los linderos políticos se habían desplazado, y la certeza fronteriza del Biobío se había difuminado. Las misiones eran palancas de la convivencia entre naciones: familias de todas las etnias cercanas convergían en ellas a dejar o visitar a sus hijos, a buscar favores sacerdotales, atraídas por la posibilidad del intercambio comercial o por la necesidad de consultas legales; tropas del ejército buscaban

[14] Ibíd., p. 327.

posada allí, y los recintos religiosos se tornaban en escenario de la vida transcultural[15]. También los comisarios de naciones, los capitanes de amigos y los lenguaraces fueron fomentados en ese periodo: el estado les proporcionó partidas de dinero para apuntalar su labor en las relaciones con los indígenas. El principal promotor de esa iniciativa era el nuevo gobernador, Antonio de Guill y Gonzaga, a quien pronto invadió la intención de reducir a los indios a pueblos, siguiendo, con toda probabilidad, el modelo de las misiones jesuitas del Paraguay, que aún no se habían convertido en amenazas para el poder de la Corona.

Ya en el año 1708, el procurador de la Compañía de Jesús en España y Roma, fray Antonio Covarrubias, había presentado a la cúpula de la Iglesia un proyecto de reducciones pueblerinas que debería ser seguido en Chile para conducir la evangelización de los araucanos. Cuatro décadas más tarde, en 1745, otro jesuita, el padre Villarreal, postulaba la necesidad de construir pueblos para los indígenas entre el Biobío y Chiloé. En sus proyecciones, el territorio debía ser fragmentado en cuatro porciones, cuyos hitos divisorios habrían de ser cuatro ríos: del Itata al Biobío, del Biobío al Toltén, del Toltén al Bueno y del Bueno al canal del Chaco. El diseño y la erección de los pueblos dentro de cada región debían costearse con el tesoro de la Corona, cuya inversión habría de bordear los diez mil pesos por pueblo[16]. Según la hipótesis de Villarreal, los españoles de Chile quedarían finalmente protegidos de la presunta invasión indígena cuando la frontera austral estuviera «Coronada con ocho o más pueblos de cincuenta a ochenta vecinos bien arraigados y establecidos»[17]. La gente de la tierra (tal es el significado de *mapuche*) debía quedar para siempre vinculada con un espacio, con una religión y con un paisaje urbano, abandonando las correrías. Pero Villarreal proponía algo más, inaudito para el mundo colonial: que a los indígenas se les otorgaran las mismas potestades que a cualquier habitante hispano de la región. Acicateados por el

[15] S. VILLALOBOS, *op. cit.*, p. 53.
[16] R. FOERSTER, *op. cit.*, p. 350.
[17] Ibíd., p. 351.

sueño de Villarreal, otros jesuitas engendraron planes fabulosos, todos ellos basados en la noción de una reducción a pueblos que concentrara a los araucanos en centros urbanos, a ambos lados de la frontera (que en la práctica cesaría de ser una frontera) y hasta el estrecho de Magallanes y el cabo de Hornos.

Hacia inicios de noviembre de 1764, el gobernador Guill y Gonzaga llamó a indígenas de todas las parcialidades a un parlamento que debía tener lugar en Nacimiento el 8 de diciembre. Ese día, a su lado, se sentaron el obispo de Concepción, Espiñeira, el oidor Domingo de Martínez de Aldunate, el maestre de campo general Salvador Cabrito, Ambrosio O´Higgins (quien décadas más tarde ocuparía el puesto de Guill) y una nube de jesuitas. Al frente estuvieron dos centenares de caciques indígenas y dos mil cuatrocientos mocetones. Nacimiento, como era costumbre en los parlamentos, recibió una populosa invasión de mercachifles y prostitutas, una procesión de compradores y una multitud de curiosos. Tres días era la duración habitual de esos festines políticos: al cabo de las tres jornadas, los indígenas habían consentido al pedido del gobernador: se reducirían a pueblos. Espiñeira, obispo franciscano, habría de decir luego, en una carta al rey firmada en agosto de 1767, que él jamás había visto con buenos ojos el plan de las reducciones, y que el solo proyecto hacía pender de un hilo la tranquilidad del reino y precipitaba la «despoblación y la mayor ruina de este miserable y calamitoso obispado»[18]. Para cuando él escribía esa carta, el hecho consumado de la sublevación indígena le daba la razón a sus temores, pero la expulsión de los jesuitas de Chile (que Guill y Gonzaga había hecho efectiva ese mismo mes) hacía perceptible el oportunismo de sus palabras.

Cierta o no la oposición inicial de Espiñeira, a principios de 1765 el proyecto inspirado e instigado por los jesuitas seguía avanzando, y la construcción de los pueblos destinados a concentrar a los araucanos estaba en marcha. En muchas locaciones, eran los nativos quienes sacaban adelante las obras. Guill se encontraba en Concepción, disponiendo la organización del

[18] S. Casanova, *op. cit.*, p. 92.

trabajo, cuando le llegó noticia de la oposición al proyecto por parte de ciertos indígenas. En Angol, el cacique Curiñanco (un *cona* sin demasiado historial, hermano de un *ulmen* poderoso) y su capitanejo, de nombre Ignacio Tomulevi, se habían puesto al frente de la protesta contra las reducciones, y propalaban la idea rebelde entre los naturales. A diferencia de los caciques que lideraron la sublevación de 1723, Curiñanco era explícitamente reacio a cualquier acuerdo que permitiera la presencia de misioneros en tierras araucanas[19]. El gobernador Guill no prestó mayor atención. Dispuso que se repartiera a los indígenas cuanto material les fuera indispensable para la erección de sus pueblos, y decidió que el indicado para dirigir las obras sería Cabrito, su maestre de campo general, a quien debían apoyar los capitanes de amigos, los comisarios y los jesuitas, aún no caídos de la gracia del rey. Cabrito comprendió mejor que su superior el peligro que representaban las protestas del cacique de Angol, e hizo apresar a Curiñanco y Tomulevi, quienes fueron llevados a Concepción enmarañados de grillos y cadenas. En la ciudad se les juzgó: Curiñanco fue condenado a la deportación en la isla que era destino acostumbrado de los parias de la época, Juan Fernández, y a Tomulevi se le tuvo menos piedad: fue sentenciado a la horca. En carta al rey, apropiándose de los méritos de su maestre, Guill hacía notar que las sentencias habían ocasionado admiración y escarmiento entre los indios. Sin embargo, los ruegos de otro cacique, Llancahuenu, sirvieron para que Curiñanco y Tomulevi fueran perdonados por el gobernador.

El incidente del cacique y su capitanejo no enseñó nada al gobernador Guill. Las obras de construcción continuaron, se multiplicaron las cartas al rey, y creció en Guill el convencimiento de que los caciques se hallaban alborozados con la perspectiva de las reducciones. Sus jefes militares informaban al gobernador que los indios eran albañiles empeñosos, que sus ideas estaban fijas en la culminación de los edificios, y que varios de ellos habían solicitado ya que fueran jesuitas quienes se

[19] R. FOERSTER, *op. cit.*, p. 365.

hospedaran en los pueblos en gestación. En Angol había un nuevo cacique, Juan Lebulabquén, quien, según informe de Cabrito, había solicitado el 13 de enero de 1765 licencia para levantar nueve pueblos en su zona, y decía que en el emplazamiento de dos de ellos se había adelantado a construir capillas, que habían sido inauguradas por un misionero jesuita. El cacique solicitaba hachas, bueyes y hoces, para los trabajos, y novillos que matar para alimentar a sus seguidores. Las cartas que Guill mandaba al rey reproducían las que Cabrito le enviaba a él, y las de Cabrito reproducían las que llegaban a su plaza remitidas por los jefes militares. Una le informaba acerca del número de casas erigidas en cada pueblo: veintisiete en Huequén, veintidós en San Julián de Mininco, cinco en Juan de Dios de Requén, etc.; en San Borja de Malleco se habían culminado cinco casas y se había tendido un puente: los obreros eran «indios pobres y ladrones» que trabajaban con lentitud porque su meta era construir casas de grandes dimensiones. Agustín Burgoa confiaba a Cabrito que los trabajos supervisados por él serían lentos, pues (además de que el cansancio estaba aniquilando a los bueyes) el pueblo se había planificado al detalle: los indígenas sugerían delinear calles y plazas[20]. En documentos de aquel tiempo, los historiadores pueden hallar información sobre cincuenta pueblos ya culminados o en proceso de construcción (aunque alguno ha calculado la cifra en ochenta). En su prolífica correspondencia real, Guill menciona, el 17 de febrero, treintinueve poblaciones en marcha[21]. Entusiasmado, el gobernador propuso reducciones a los pehuenches: pactó una junta con misioneros franciscanos y naturales de San Lorenzo y Villucura, y dispuso que su maestre de campo general les facilitara herramientas. Los pehuenches las recibieron, y complacieron al gobernador con la idea de afincar sus villas en Rucalhue, pero jamás iniciaron los trabajos.

Vicente Carvallo, cronista del periodo, atravesaba entonces la Araucanía a lomo de mula, fingiendo ser un mercader bajado

[20] S. Casanova, *op. cit.*, p. 66.
[21] Ibíd., p. 67.

del Perú. Según su relato, Curiñanco, el resucitado cacique de Angol, una vez libre de su condena, se había puesto en contacto con otros jefes nativos, y había coordinado con ellos la formación de una embajada de cuatro caciques, que habrían de viajar a Concepción para pedir al gobernador el cese inmediato de las construcciones. Una partida de bandoleros interceptó a los caciques (Curiñanco no viajaba entre ellos) y les quitó la vida para robar sus pertenencias. Curiñanco exigió una reunión con los españoles so pretexto de que le rindieran explicaciones acerca de la muerte de los suyos, y con el designio explícito de protestar contra las reducciones. Su fin secreto era capturar a cuatro capitanes de amigos particularmente odiosos a su causa, asesinarlos, y dejar en claro, así, que la oposición a las reducciones sería a sangre y fuego. Carvallo atestiguó las aventuradas correrías de los araucanos en la zona, y consiguió que los indios le intimaran una confesión completa de sus proyectos de sublevación. Turbado, una vez que conoció la trama de la rebelión, se dirigió a Nacimiento, e informó del peligro al jefe militar de la plaza, a quien pidió que diera cuenta al maestre Cabrito. Al parecer, el jefe de Nacimiento lo hizo con tibieza. A incitación de su informe, Cabrito reprendió a Curiñanco, pero no lo encarceló. Días después, Cabrito sería sitiado en Angol por la rala tropa del cacique, que habría de expulsar a todos los misioneros de la zona[22].

Cabrito, mientras tanto, había pasado a cosechar magras victorias políticas (que serían triunfos inauditos una vez vertidos al papel, en cartas al rey) para su gobernador, al dar inicio a la fundación de los pueblos aún antes de haber terminado las edificaciones. Con acierto simbólico, eligió Angol, tierra de Curiñanco, para la primera inauguración: el nombre del pueblo fue San Carlos. Había en él unas cuantas casas y, de hecho, sólo después de la fundación se tendió el trazado de sus pocas calles. Otro tanto se hizo en Nininco y Marbén, Requén y Malleco, Chacaico y Quechereguas, donde cuarenta y tres años antes se había iniciado la insurrección de 1723. En esos días, un ataque

[22] R. FOERSTER, *op. cit.*, p. 366.

de parálisis sobrevino al gobernador Guill, cuya salud había enflaquecido en tiempo reciente: el mando efectivo del maestre Salvador Cabrito, quien demostraría más adelante una inclinación, peculiar por torpe, a la brutalidad política, se iba acrecentando.

La mañana del 25 de diciembre de 1766, al cabo de una magra Nochebuena, los españoles que se hallaban estacionados en los pueblos a medio construir fueron levantados de sus petates por un feroz y múltiple ataque araucano. Los nativos, jinetes hábiles, incendiaron las casas, profanaron las iglesias misioneras y persiguieron a los españoles establecidos en las cercanías. Quienes sobrevivieron al ataque buscaron asilo en los fuertes al norte del Biobío. Al fin del día de Navidad, buena parte de las cinco decenas de pueblos donde, de acuerdo con Guill, los araucanos de la frontera debían recluirse y recomenzar su historia a imagen de la vida hispana, quedaron arrasados: las reducciones se confundían en una espiral humeante con la noche sureña. La flecha que los indígenas usaron, esta vez, como señal para transmitir de parcialidad en parcialidad el llamado a la rebelión, fue «una mano y brazo de español»[23].

El maestre Cabrito, recolectando los retazos de su tropa, se retiró a Nacimiento. En su camino, prendió fuego a las precarias viviendas indígenas que fue hallando, y ejecutó a sus pobladores, sospechosos de fidelidad a Curiñanco. Días después, la vieja alianza española con los pehuenches se reactivó (existía desde el gobierno de Amat y Junient; había sido concertada en un parlamento de 1755 y se contaba entre los pocos acuerdos respetados largamente, pese al transcurso de dos décadas, por ambos bandos). Los pehuenches, que en ese momento sobrellevaban violentamente su propio conflicto con los huilliches, demoraron en unir sus fuerzas a las hispanas, pero, cuando lo hicieron, la suya fue una cruenta persecución tras los mapuches de la Araucanía. Apenas cumplidos sus primeros ataques, habían secuestrado a dos centenares de niños y mujeres y capturado ochocientos caballos que usarían de inmediato en acrecentar su

[23] S. Casanova, *op. cit.*, p. 100.

tropa. En su respuesta, los araucanos dieron muerte a ciento cincuenta pehuenches, entre ellos al cacique Coligüir, uno de los líderes mayores. Los españoles sabían que la victoria pehuenche era crucial, pues una caída de los cordilleranos dejaría expuesto el flanco para la arremetida araucana: doscientos soldados, infantes y jinetes, comandados por un teniente que hablaba la lengua nativa, formaron un solo ejército con quinientos pehuenches de a caballo[24]. Veinticinco fusiles con sus balas y dos pequeños esmeriles, con sus rudimentarios proyectiles de hierro, apuntalaron el ala nativa de ese ejército, pero llegaron a los jefes españoles junto con una orden remitida desde Concepción: la solidaridad con los pehuenches debía limitarse a la defensa de sus posiciones, no había que emprender el ataque contra los araucanos. Mientras los españoles generaban el enfrentamiento internétnico de mapuches y pehuenches (cuyas expectativas últimas se referían al comercio con españoles, criollos y mestizos), la administración colonial pensaba en protegerse de un enemigo eventual y retener, al mismo tiempo, en manos de sus aliados pehuenches, los territorios que daban acceso a las salinas[25].

Semipostrado en Concepción, en mayo, el gobernador Guill pidió al obispo Espiñeira que mediara en la pacificación de los araucanos. Al mismo tiempo, sin embargo, dictó una más de sus cartas al rey, y, en ella, postuló una solución diferente: había que hacer la guerra contra los indígenas «hasta sujetarlos a perpetua obediencia», aniquilar a los alzados, secuestrar a los sobrevivientes y exiliarlos de sus tierras, esparcirlos por los parajes más alejados del reino, poblar con ellos los lugares donde se necesitara mano de obra, separando a los hombres de sus mujeres, de manera que jamás se reunieran, y dejar que la actual zona de frontera fuera habitada sólo por españoles[26]. El obispo Espiñeira escribió al rey documentando evaluaciones y asegurando propósitos tan diversos de los sostenidos por el goberna-

[24] S. VILLALOBOS, *Los pehuenches en la vida fronteriza. Investigaciones*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1989, p. 125.

[25] Ibíd., p. 126.

[26] S. CASANOVA, *op. cit.*, p. 68.

dor, que la corte en la península no tardó en ceder al desconcierto. Hecho esto, el obispo se trasladó a Nacimiento para iniciar los tratos pacificadores. Entonces, con la anuencia del Cabildo de Concepción, el franciscano cometió un terrible error táctico: ávido de una tregua inmediata que le diera la opción de parlamentar con los araucanos, decidió que los pehuenches fueran desalojados de la zona de Villucura (que era suya desde los acuerdos sostenidos con Amat y Junient), con lo que los despojaba de la colaboración del ejército español y mermaba sus fuerzas para la cruenta lucha contra los araucanos. Como resultado del pobre tacto del eclesiástico, los pehuenches dieron un giro radical, pactaron con huilliches y araucanos, sumaron su ejército a los de aquéllos, y consolidaron la única gran alianza indígena que presenció la Araucanía durante el siglo XVIII.

Las operaciones de los pehuenches contra los españoles rebasaron en número a las de los mapuches: asolaron Antuco, Tucapel, Santa Bárbara, Alico; tomaron pueblos y diezmaron rebaños; capturaron caballos y bloquearon rutas. Hasta 1771, Chile fue una pesadilla para la administración colonial. En agosto de 1767 sobrevino la expulsión de los jesuitas, cuya ejecución tuvo que ordenar el mismo gobernador Guill, que había imaginado las reducciones seducido por las teorías de los ignacianos. Un año después, paralítico y derrotado, Guill murió, y lo sucedió el oidor decano Juan de Balmaceda, quien pronto cayó en una paranoia antiindígena. Cuenta Carvallo que, alguna vez, Balmaceda mandó prender al cacique pehuenche Antipagni, voluntariamente marginado de la lucha contra los españoles, y a treinta de sus hombres, aliados de la Corona, y ordenó que los sujetaran con cadenas y los mandaran caminando a Lima. El cacique, enfurecido, se suicidó con un dogal. Sólo tres de los suyos llegaron con vida a Lima, donde el virrey no contuvo su indignación: recibió a los pehuenches como a dignatarios, los alojó y los envió de vuelta a su patria con honores[27]. Los pehuenches alzados, mientras tanto, surcaban la cordillera interminablemente, devastando las estancias de españoles en la Isla de la

[27] S. VILLALOBOS, *Los pehuenches en la vida fronteriza*, p. 131.

Laja, y destruyeron los puestos de frontera. Bajo la jefatura del cacique Lebián, entraron en Longaví, donde, siguiendo su costumbre, capturaron decenas de niños y mujeres y tomaron el ganado. El otro gran líder pehuenche, el *toqui* Pilmiguerenunantu, a la cabeza de ochocientos guerreros, atacaba Laja desde el boquerón de Antuco[28]. Algunas de las batallas causaron hasta ochenta muertos de cada lado. El maestre Salvador Cabrito, cuyo poder seguía extendiéndose por la ineptitud de Balmaceda, ideó una respuesta *sui generis*: enroló a criminales, vagabundos y parias en una compañía a su cargo, y replicó a las atrocidades pehuenches con otras mayores. Amat y Junient lo llamaría luego «mandarín de una tropa de hombres libertinos y perjudiciales»[29]. La compañía de antisociales de Cabrito se distinguió por la ejecución de niños y el asesinato de mujeres abandonadas en el desconcierto de la guerra. Por lo común, su blanco eran las poblaciones que no se habían rebelado, y sus victorias las evaluaba en función del tamaño de sus botines.

A principios de 1770, Balmaceda ordenó que el teniente coronel Antonio Narciso de Santa María condujese la guerra contra los araucanos, cuyo comando más visible era en ese momento el cacique Calicura. Santa María no consiguió ninguna victoria crucial, y Balmaceda, al fin y al cabo un administrador transitorio de los negocios de la colonia, acabó por legar su cargo a un nuevo gobernador, Morales Castejón, también interino. Las campañas que Morales desarrolló tampoco dieron mayores resultados, y lo inclinaron por decidir el conflicto por el medio más tradicional: un nuevo parlamento, convocado en los llanos de Negrete, en 1771. Los caciques asintieron al pedido de paz, y se acogieron al ritual parlamentario entre el 25 y el 28 de febrero. Catorce artículos se colocaron en discusión. Uno de ellos afirmaba que no se debía alterar de modo alguno la vida de los naturales, que todos ellos seguirían poseyendo sus tierras, que no se abogaría más por su congregación en pueblos;

[28] T. Bonilla, *La gran guerra mapuche. Análisis crítico-histórico*, t. II, Instituto Geográfico Militar de Chile, Santiago, 1988, p. 179.

[29] D. Barros Arana, *op. cit.*, t. VI, p. 238.

otro artículo admitía que la causa de la violencia habían sido los excesos de Salvador Cabrito. Como en el parlamento de 1726, que puso fin a la sublevación de los araucanos de 1723, esta vez también se escogía un fundamento circunstancial para explicar la rebelión, y se enceguecían las partes ante el problema de fondo: los españoles no aludieron a la engañosa frontera que la colonia mantenía frente a unas naciones que consideraba potenciales objetos de explotación, y cuya conquista debía emprenderse, ya fuera para regularizar esa explotación, o para consumar una aculturación favorable a la hegemonía europea. Los indígenas se rehusaron a aceptar que no habían sido tanto los abusos militares como la disparidad en el trato comercial lo que había desasosegado a su población. Los jesuitas, desde el exilio, sostuvieron que ninguna insurrección habría tenido lugar si no pendiera sobre los nativos el temor de caer en la servidumbre de la *mita* (el trabajo temporal forzoso en haciendas o minas), el tributo y la encomienda, como habían caído las etnias norteñas. Cronistas de la época postularon explicaciones complementarias por el lado español: el proyecto de edificar las reducciones respondía a la necesidad del gobierno político-militar de justificar la presencia y el crecimiento de su ejército, para dar vuelo a una forma de comercio controlado desde las jerarquías militares, comercio que a su vez sería siempre más ventajoso mientras más notoria fuera la fragmentación de los rivales. (El viajero Vicente Carvallo y el jurisconsulto José Perfecto Salas eran de esa opinión[30]). Pero la fragmentación era notoria también entre los españoles: por un lado estaba el ejército, que actuaba como una liga de comerciantes privados; por otro, los jesuitas, de quienes puede sospecharse el deseo de establecer no sólo escenarios para la evangelización, sino también tierras para la explotación comercial, como lo habían hecho en Paraguay y en muchos otros puntos del mapa colonial. Los mapuches y los pehuenches, por su parte, demostraron la ductilidad de su organización social, capaz de estructurarlos silenciosamente para el comercio y bulliciosamente para la guerra, pero, sobre todo, mostraron su afán

[30] S. VILLALOBOS, *Vida fronteriza en la Araucanía*, p. 65.

de establecer unas formas de trato económico que los equipararan con los españoles. Los acuerdos del parlamento poco a poco fueron olvidados, y se debió llamar a otro en Santiago, y luego a otro en Los Ángeles, y a varios más, y el ritual siguió dándose incluso después de la independencia chilena. Puede parecer un formalismo ocioso, y sin duda algo de eso hubo en algún caso, pero esos parlamentos encarnaban una reivindicación de los indígenas en tanto naciones dispuestas a equilibrar la frontera dentro de unos términos de intecambio comercial que, paulatinamente, dejaban de ser pura imposición hispana para surgir del difícil trato común. La violenta relación de frontera, así, lejos de implicar la disolución de las etnias indias, se convirtió en la arena donde los grupos nativos se adaptaron a los sistemas occidentales proponiendo, incluso mediante la fuerza, nuevos modos de interrelación, modos que no sería del todo ahistórico llamar *internacionales*.

Capítulo III

Muni y Bernabé: el levantamiento de los yaquis (México, 1736-1741)

El Golfo de California era territorio de numerosas etnias a la llegada de los conquistadores: suaquis, ahomes, tehuecos, mayos, conicaris, ocoronis, sinaloas, macoyahuis, yaquis y tepahues habitaban en las riveras de sus ríos mayores, que surcaban de lado a lado para intercambiar cosechas y pescados. Las relaciones intertribales se beneficiaban de una lengua común, el cahita, y de un haz de creencias culturales compartidas. Si el cahita no murió con los siglos, fue gracias a la supervivencia de apenas dos de esos grupos nativos: los yaquis y los mayos, quienes conservaron el idioma debido a que los sacerdotes jesuitas que los organizaron en pueblos pensaron que era peligroso enseñarles el español: hablando español, los indios podían contactarse con el mundo externo, establecer alianzas, quizás, encontrar otros refugios, y abandonar las misiones y, con ello, el trabajo gratuito para los jesuitas. Los yaquis eran los cahitas de mayor población —unos treinta mil hacia inicios del siglo XVII—, los que menor tendencia tenían al comercio entre tribus —apenas hacían negocio cuando querían plumas multicolores para sus vestidos, o algo de sal[1]—, y tal vez los que mejor habían elegido el lugar de sus asentamientos: la planicie aluvial más fértil del curso bajo del río Yaqui. Su primer acercamiento a los españoles fue una guerra librada y vencida por los nativos en 1533. El segundo fue una serie de escaramuzas, en 1609, en las que vencieron también. El tercero fue un año después: el capitán

[1] E. HU-DEHART, *Adaptación y resistencia en el Yaquimi: los yaquis durante la colonia*, Ciesas, México, 1995, p. 18.

español recién derrotado reunió una tropa que algunos llamaron desmesurada, atacó a los yaquis en sus tierras, y, una vez más, fue vencido[2].

Los yaquis equilibraban una forma de cohesión interna con un llamativo separatismo con respecto a otras etnias: parecían aspirar a la conservación total de sus creencias y a ser los únicos árbitros que decidieran cuándo admitir el contacto exterior. Se mostraban vivamente interesados en adquirir de sus vecinos cualquier mecanismo novedoso que alentara la producción, pero el hallazgo resultaba difícil en esa zona habitada por tribus de agricultores y pescadores menos eficientes que ellos, zona que poco a poco se convertía en el reino de Nueva España, y que la negligencia de los Habsburgo marginaba de los grandes circuitos comerciales y productivos de la colonia. Sólo los pueblos indios con presencia de jesuitas parecían insuflados de nueva fuerza creadora. Tras siete años de su última victoria militar sobre los españoles, los yaquis eligieron acercarse a los sacerdotes, y negociar con ellos los términos en que les permitirían ingresar en su territorio, fundar misiones y promover en el Yaquimi los cultivos que los jesuitas comenzaban a introducir en tierras cercanas. A mediados de 1617, dispuestos a todo lo ancho de la planicie, los ignacianos inauguraron la edificación de iglesias y graneros, y el trazo de sembríos de maíz, trigo y frejoles, y empezaron el largo camino de la evangelización[3]. En 1623, un jubiloso registro del trabajo misional sostenía que todos los yaquis habían sido bautizados[4].

Los jesuitas fueron, claro está, más que instructores agrarios. En el mismo año de su arribo, reorganizaron a la dispersa población yaqui, trasladándola de sus ochenta villorrios originales a ocho pueblos: Espíritu Santo de Cocorit, Santa Rosa de Bácum, San Ignacio de Tórim, Natividad del Señor de Vícam, Santísima Trinidad de Pótam, Asunción de Ráum, Santa Bárbara de Huírivis y San Miguel de Belém. Los ocho pueblos fueron empareja-

[2] E. H. SPICER, «Highlights of Yaqui History», *The Indian Historian*, 7, 2 (1974), p. 4.

[3] Ibíd., p. 4.

[4] E. HU-DEHART, *op. cit.* p. 32.

Bautizo de un jefe indio. N. Rodríguez, siglo XVIII. México. El soldado que apoya la mano en el hombro de Maccicatzin, mientras los misioneros lo bautizan, resume el dilema político de la evangelización: ¿ganar almas para Dios u obreros para la Corona?

dos en una central y una misión satelite, de modo que eran cuatro los pueblos centrales y cuatros los subsidiarios. La prédica se inició de manera inmediata, y la aculturación yaqui era ya perceptible a mediados del siglo XVII. No se trató, sin embargo, de la apropiación de las líneas maestras del marco cultural cristiano sobre un cimiento tradicional, sino del mantenimiento de la religión ancestral con la lenta incrustación de elementos occidentales, de modo que la rápida conversión avizorada por los jesuitas resultó bastante más dudosa en la realidad[5]. A nivel político, en cambio, fue un éxito de la Compañía. La región de los yaquis devino el núcleo de las misiones jesuitas; desde allí se alimentaron las avanzadas evangélicas de todo el norte novohispano, la Pimería Alta, en Arizona, y los centros misionales californianos, y se consolidó la *paz jesuita* mediante el recurso de aislar a cada etnia en sus tierras originales, manipulando sus contactos de modo exclusivo a través de los vínculos comerciales entre los centros regentados por la orden. La tranquilidad sistemática se conservó hasta el ascenso de los Borbones, en el siglo dieciocho, cuando un nuevo afán de promover la economía fronteriza mediante la explotación minera hizo necesario para la Corona echar mano del trabajo de los indígenas concentrados en las misiones[6]. La oposición de los jesuitas sería una de las causas originales de las rebeliones que sobrevinieron hacia finales de la década de 1730 e inicios de la siguiente.

En las misiones, los yaquis debían trabajar tres días a la semana en las tierras que les eran señaladas para su sustento, y otros tres en terrenos asignados para la reserva comunal; esa segunda modalidad producía un excedente que los sacerdotes se apropiaban a nombre de la misión, muchas veces para convertirlo en último recurso ante la amenaza de una hambruna causada por sequías o por inundaciones; otras veces, las más, para destinarlo a regiones menos favorecidas[7]. Mientras la presencia hispana

[5] E. H. SPICER, *op. cit.*, p. 4.

[6] E. HU-DEHART, «Peasant Rebellion in the Northwest: The Yaqui Indians of Sonora, 1740-1976», en F. KATZ, *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1988, p. 142.

[7] Ibíd., p. 143.

se limitó a las misiones, los yaquis no parecieron resentir ese procedimiento. Pero la promoción de la minería se había convertido en centro de atracción para otros migrantes de la península, y para criollos venidos de los centros urbanos. Hacia 1670 era conocida la existencia de yacimientos de plata en Sinaloa y Sonora, y mareas de mineros poblaron la región. Con el paso de las décadas, su presencia dejó de ser ocasional: una población perenne de extractores se estableció en tierras de mayos y yaquis[8]. El contacto entre indígenas y españoles se precipitó. Los yaquis fueron atraídos por la bulliciosa miriada de aventureros, y por el pago que les ofrecían a cambio de su labor en las minas. Los viajes de los nativos, desde las misiones hasta los campamentos plateros, trayecto que a veces emprendían solos y otras en compañía de las milicias españolas (cuya presencia, por vez primera, no fue rechazada por la fuerza), se volvieron frecuentes, y representaron para los jesuitas un sensible desbalance laboral. La Compañía inició su campaña de oposición al trabajo indígena en las minas, alguna veces saboteando incluso el establecimiento de los campamentos[9].

El paisaje era muy distinto ahora. Los yaquis mantenían la escasez de sus contactos con las demás tribus, pero no hasta el extremo antiguo: las minas eran centros de reunión con otras etnias. La presencia de militares españoles era aceptada. Las misiones les habían prohibido cargar sus armas, de modo que, al menos a la luz del día, un solo ejército existía. El precario equilibro mantenido en torno al poder por los yaquis y los misioneros, se convertía en desbalance (como anota Meredith, esa es otra zona en la que se deben explorar los motivos del inminente levantamiento[10]). En 1734, la administración colonial dispuso el nombramiento de autoridades civiles para la región, de modo que consolidó legalmente la colonización que, por fuerza de la economía, se había dado en la práctica. La autoridad española vino a ser representada, en ese momento fundador, por el gobernador Bernal de

[8] J. D. MEREDITH, «The Yaqui Rebellion of 1740: A Jesuit Account and its Implications», *Ethnohistory*, 22, 3 (1975), p. 225.

[9] Ibíd., p. 225.

[10] Ibíd., p. 226.

Huidobro, cuya llegada agudizó el cruce de esos dos fuegos en que estaban siendo apresados los yaquis, el enfrentamiento entre dos sistemas de relación colonial incompatibles: las misiones jesuitas, autogestionarias y ensimismadas, y las minas reales, pronto acompañadas por el sistema del repartimiento, y cuya naturaleza significaba la dispersión, la comunicación y la mixtura. Los mineros, y los hacendados hispanos que habían empezado a trabajar la tierra en las proximidades de las minas, acrecentaron con el tiempo sus reclamos con la esperanza de que los yaquis laboraran para ellos; las autoridades civiles apoyaban el pedido, y los mismos yaquis colaboraron en la presión sobre los misioneros para que se posibilitara su ida a las minas. Los jesuitas, por su lado, veían todo ello como un complot que acabaría por secularizar las misiones[11]. El asunto de la secularización, que implicaría la pérdida del poder ignaciano, era el estribillo que el gobierno civil repetía contra las ambiciones conservadoras de los jesuitas. Las misiones habían sido concebidas desde siempre como estadios de tránsito entre la vida tradicional de los naturales y su inclusión sistemática en la cadena productiva colonial: una o dos décadas debían bastar para esa etapa mediadora, pero las misiones jesuitas reinaban en el golfo californiano desde hacía más de un siglo. Según el argumento jesuita, los yaquis (pese al multitudinario bautismo oficial de hacía doce décadas) habían sido peculiarmente impermeables a una total conversión, y el trabajo de los curas evangelizadores debía prolongarse.

Evelyn Hu-DeHart, cuyos estudios sobre el periodo destacan sobre los de cualquier otro historiador, observa que la intención de los yaquis era la de evitar una total secularización (lo que implicaba tolerar la presencia jesuita) pero no someterse a una total dependencia de las misiones (lo que implicaba inscribirse en el sistema productivo de la Corona[12]). Llegado cierto punto, la tensión entre misioneros y autoridades cívico-militares se tornó en enfrentamiento: los jesuitas culparon al gobernador

[11] E. HU-DEHART, «Peasant Rebellion in the Northwest», p. 145.
[12] Ibíd., p. 145.

Huidobro y a su alcalde mayor, Miguel de Quiroz, de la pretensión de invadir las tierras de los indios, con lo que, decían, se estaba causando a la vida indígena un insufrible deterioro. La aprensión de los sacerdotes se remontaba a 1734, el año mismo del establecimiento del gobierno real en la zona, cuando Huidobro había explicitado su intención de reformar las misiones, secularizarlas, dar a los nativos cierta autonomía económica (eufemismo con que mencionaba la intención de hacerlos parte del universo de nativos tributarios de la Corona), y disponer de funcionarios civiles que vigilaran las acciones de los jesuitas en las misiones. En su guerra de poder, Huidobro y los jesuitas descuidaron el flanco principal: un cierto liderazgo yaqui empezó a hacerse cada vez más presente, hasta que un número de jefes indígenas emergió públicamente y entretejió sus voces con las del pleito entre los españoles.

Hasta esos años, a decir de Hu-DeHart, las jerarquías yaquis sólo funcionaban en rancherías y villorrios, encarnadas en consejos de ancianos y vocales cuyo poder no trascendía los linderos de un pueblo. Sólo en periodos de emergencia militar, cuando ejércitos de arqueros yaquis parecían brotar de la nada, ciertos sujetos, caciques militares, se encaramaban en el poder para conducir a los suyos en batalla[13]. La inexistencia de una cierta estructura más abarcadora resulta, de cualquier modo, discutible: la formación de los ejércitos y la elección de los conductores debía responder a una suerte de superestructura, invisible a los ojos de los misioneros, que se echaba a andar en momentos de necesidad. Huerta y Palacios han observado que los líderes que habrían de conducir la rebelión yaqui de 1740 conjugaban poderes políticos, militares y religiosos[14]. Barabas hace ver que no se conocen contenidos milenaristas o mesiánicos vinculados con esa rebelión, pero también que todas las sucesivas rebeliones yaquis del siglo diecinueve sí los tuvieron, lo que parece indicar que, más bien, hasta que los propios yaquis

[13] E. Hu-DeHart, *Adaptación y resistencia en el yaquimi*, pp. 18-20.

[14] M. T. Huerta y P. Palacios, *Rebeliones indígenas en el Noroeste de México en la época colonial*, SEP-INAH, México, 1976, p. 353.

no cruzaron el puente que hizo de sus creencias religiosas un estandarte de sus reivindicaciones civiles, los españoles no lograron reconocer ni la existencia de esas creencias ni la de una estructura religiosa y política que les diera cuerpo[15]. Esa posibilidad se sustenta en otra observación de Hu-DeHart: que las estructuras religiosas de los yaquis no eran abiertas, sino soterradas; que no tenían sacerdotes permanentes, sino eventuales; que sus sitios de adoración no eran estables, sino rotativos; que sus ídolos no eran imperecederos, sino hechos para cada ceremonia y destruidos inmediatamente después[16]. Si la organización interna de los yaquis, o lo que continuaba supérstite de ella tras más de un siglo de misiones, era una estructura político-religiosa, no es sorprendente que los sacerdotes jesuitas, incapaces de notar el elemento religioso (si alguna vez hablaron de la existencia de «hechiceros», pronto determinaron que no los había más), fueran también incapaces de reconocer el elemento político de esa organización. De allí la sorpresa de los españoles cuando, en 1736, ciertos yaquis hicieron evidente su prominencia y se volvieron voceros de los suyos ante el gobernador Huidobro, pasando por alto la mediación jesuita.

Don Manuel Bernal de Huidobro había sido nombrado gobernador vitalicio de Sonora y Sinaloa en 1733, y empezado a ejercer ese cargo al año siguiente. Era un veterano soldado burgalés, ex alcalde mayor de Huejotzingo, adonde había llegado luego del ajetreo de una vida militar que pareció no abstenerse de ninguna aventura: desde 1706 había sido soldado, carabinero, sargento y oficial, peleado en la batalla de Almansa, la campaña de Cataluña y el encuentro con los migueletes de 1710; había sitiado Tortosa, Morella y el fuerte Carvajales, y combatido en Cuevas, en el campo volante del marqués de Tuy y en las costas de Orán. Estaba en América desde 1720, y en su litoral no sólo había enfrentado a piratas y a nativos contrarios: también se había dado un tiempo para construir barcos de bucear perlas

[15] A. Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Grijalbo, México D.F., 1987, pp. 196-197.

[16] E. Hu-DeHart, *Adaptación y resistencia en el Yaquimi*, p. 20.

como negocio personal[17]. Hecho gobernador, Huidobro era la primera autoridad no religiosa que los españoles imponían a los yaquis, y fue él quien debió lidiar con los reclamos indígenas, bajo una consigna que publicó apenas llegar: defendería los intereses de la Corona y precisaría los ahora borrosos límites de su jurisdicción, aunque eso lo hiciera ir en contra de los jesuitas. Una de sus primeras acciones fue el intento de reclutar yaquis para el repartimiento de las minas: los curas se lo impidieron, e instigaron a los naturales a desobedecer al gobernador, quien, sin embargo, pronto recibió la visita de los líderes indios recién aparecidos a ojos de los sacerdotes: Juan Ignacio Usacamea, conocido como Muni, gobernador del pueblo de Ráum, y Basoritemea, su colaborador, gobernador de Huírivis, a quien llamaban Bernabé. Muni había sido hecho por los suyos capitán de milicias para la entrada que los yaquis habían efectuado, junto a los soldados de Sinaloa, dos años atrás, para develar una breve insubordinación de indios seris y tiburones en la región de Fronteras. Era uno de esos jefes cuya influencia los sacerdotes no alcanzaban a aquilatar. Desde 1736 existe registro de las discusiones encabezadas por Muni y Bernabé con el gobernador Huidobro. En ellas, los abusos de ciertos jesuitas parecen haber sido el punto clave. Entre todos, uno los preocupaba más que el resto: el hecho de que los sacerdotes designaran autoridades yaquis sin tomar en cuenta la opinión local, sobre todo porque a veces esas designaciones elevaban sobre los pueblos la jefatura de magistrados mestizos, mulatos, o indígenas de otras etnias, y otras veces a parásitos de los jesuitas, incapaces de otra cosa que acatar las decisiones de los religiosos, como era el caso del actual capitán general, el yaqui Gurrola.

Huidobro escuchó los reclamos, pero no los atendió suficientemente, y poco después partió en viaje a California. La disidencia india entre los yaquis crecía, bajo el cobijo de Muni y Bernabé, y los jesuitas aprovecharon la ausencia de Huidobro para proponer a Manuel de Mena, gobernador interino, la teoría de

[17] L. NAVARRO GARCÍA, *La sublevación yaqui de 1740*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1966, p. 16.

que una sublevación se venía gestando en tierras del Yaquimi. Mena escuchó a los jesuitas, y luego a Muni y Bernabé, a quienes alojó consigo durante una semana. Pasado ese tiempo, los hizo arrestar y los colocó en el cepo, en la prisión de Pótam, como a otra decena de indígenas, entre ellos Calixto, quien luego sería uno de los jefes de la rebelión. A todos, Mena los acusó de complotar para un levantamiento. Por recomendación de los jesuitas, los instigó a confesar que sus reclamos eran fomentados por Quiroz, el alcalde mayor. Los nativos lo negaron, pero varias horas de tortura los hicieron ceder[18]. Mena mandó arrestar a Quiroz. Desde la prisión de Pótam, donde todo esto sucedía, Muni logró hacer que un mensaje suyo llegara a oídos de Luis Aquibuamea, otro yaqui principal, quien improvisó una aglomeración de yaquis que sitió la prisión. Los cronistas suelen coincidir en la cifra: más de dos mil. Ante el temor de Mena de ser asaltado por la muchedumbre, Muni consiguió autorización para salir de la prisión y calmar a los manifestantes, que exigían a gritos su libertad y la de los demás prisioneros. En poco tiempo, Muni calmó a la nube de revoltosos, haciendo notorio ante los ojos de Mena que, en esas condiciones, ninguna acción podía ser tomada contra los jefes yaquis. Mena esperó la llegada de Quiroz, a quien colocó en el cepo en lugar de los indígenas, y a éstos los liberó de inmediato.

El reclamo de los yaquis, sin embargo, quedaba flotando en el aire. Los jesuitas sólo atinaron a una maniobra dilatoria, que a la larga resultó orientarse contra los nativos: la Compañía relevó de sus funciones misioneras a dos sacerdotes conflictivos, y colocó en su reemplazo, en noviembre de 1736, a un religioso siciliano que pronto se haría célebre por su antagonismo hacia los nativos: el padre Ignacio María de Nápoli. El italiano llegó con ánimo vengativo, dispuesto a destinar los frutos de los cultivos yaquis al lugar de donde él venía, las misiones jesuitas de California, y a escarmentar a los causantes del desbarajuste: Muni y Bernabé. Nápoli canceló los cargos de ambos líderes como gobernadores locales de Ráum y Huírivis, bajo la acusa-

[18] Ibíd., p. 29.

ción de insolencia e insubordinación. Muni y Bernabé reclamaron a las autoridades hispanas, pero, en ausencia de Huidobro, nadie quiso ser rival del jesuita. Cuando Huidobro volvió de California, en julio de 1738, aceptó iniciar una investigación, y aun antes de hacerla efectiva repuso a los gobernadores nativos en sus cargos. Entonces sobrevino algo inesperado. Muni y Bernabé presentaron a sus connaturales una propuesta inusitada: querían que los yaquis comenzaran a pagar tributo a la Corona[19]. Nápoli y los demás jesuitas interpretaron la nueva consigna de Muni y Bernabé como más que una provocación: no era, como podría parecer, un flagrante desvarío —el sometimiento de los indios al poder real—, sino un calculado intento de quedar fuera de la esfera de poder de la Compañía de Jesús. Muchos yaquis se sorprendieron con la proposición de sus jefes, y la rechazaron por entreguista, lo que provocó la inmediata (aunque sólo temporal) renuncia de Muni y Bernabé.

Entonces comenzó la pesquisa prometida por Huidobro. Nápoli acusó a Muni y Bernabé de haber confiscado todos los bienes de sus pueblos, tomando para sí la porción reservada a los jesuitas. Dijo que ambos habían cobrado el hábito de andar rodeados de una escolta armada, con pistolas y espadas ceñidas al cuerpo y ataviados al modo español, y que él había presenciado cómo «otros varios como estos indios, hincados de rodillas, han adorado a Muni como a su dios»[20]. Nápoli advertía que una sublevación estaba siendo coordinada por los naturales. Muni y Bernabé alegaron que se estaba forzando a los yaquis a un trabajo excesivo, así a los hombres como a sus esposas e hijos, y que además los jesuitas, acicateados por las directivas de Nápoli, los forzaban a cooperar en el transporte de sus propios cultivos hacia California, sin que se les pagara nada por su trabajo. A consecuencia de ello, decían, los depósitos comunales estaban vaciados de grano, y sus rebaños se habían hecho humo. Muni calculaba que seiscientas cabezas de ganado habían

[19] Ibíd., p. 32.

[20] E. HU-DEHART, «Peasant Rebellion in the Northwest», p. 147; L. NAVARRO GARCÍA, *op. cit.*, p. 40.

salido hacia California, doscientas más hacia Álamos y otras tantas a la Villa de Sinaloa. Huidobro escuchó los testimonios de las dos partes, y —aunque opinó que la conducta de Mena había sido cruel en cuanto tenía que ver con el arresto de los jefes indios, y le hubiera resultado rentable, políticamente, desoír las declaraciones de Nápoli— optó por no extraer conclusiones de su investigación. En lugar de ello, pensó dejar cualquier decisión que dañara las expectativas de los jesuitas a una autoridad superior, y propuso a Muni y Bernabé que viajaran a México, a entrevistarse con el arzobispo virrey Vizarrón, un moderado pero persistente rival de los ignacianos, quien pronto les extendió una invitación a los líderes yaquis. Una deferencia táctica, pues, si se aceptan los cálculos de Spicer, para ese entonces las coordinaciones de Muni y Bernabé con nativos yaquis y de otras etnias los situaban potencialmente a la cabeza de cincuenta mil habitantes, aunque sólo una porción reducida de ellos fueran hombres en edad de pelear [21]. Con la aparente intención de acentuar el drama en sus previsiones sobre la posible rebelión indígena, los jesuitas empezaron a desmantelar los ornamentos de las iglesias misionales, mandando sus bienes en caravana hacia California.

La entrevista de Muni y Bernabé con el virrey Vizarrón tuvo lugar en julio de 1739, pero la permanencia de los dos indígenas en la ciudad se prolongó por meses. En actas de la época se puede leer la naturaleza de las quejas de los yaquis: ciertos jesuitas eran abusivos, y sus prácticas misionales injustas; los tres días de trabajo comunal debían ser remunerados; debía permitírseles la posibilidad de elegir con quiénes negociar la venta de sus cosechas; debían tener la libertad de trabajar en las minas si así lo deseaban; la elección de las autoridades locales no debía ser interferida por la manipulación de los sacerdotes; los yaquis debían ser autorizados a transitar con sus armas tradicionales —arcos y flechas— cada vez que lo dispusieran. Muni y Bernabé pedían la separación de Nápoli de las misiones en el Yaquimi, la revocación del cargo de todas las autoridades que

[21] E. H. Spicer, *op. cit.*, p. 6.

Nápoli había dispuesto entre los yaquis, y la expulsión de esas tierras de un padre González a quien Muni acusaba de haberse adueñado de sus cultivos. Reclamaban una recompensa económica de Manuel de Mena por el arresto y los abusos cometidos durante el tiempo que duró. Sin embargo, Muni y Bernabé, para sorpresa del virrey, también aconsejaban la designación de un jesuita adicional para cierta zona que carecía de los necesarios: en ningún momento exigieron el cierre de las misiones, sólo un relajamiento en su concentración de poder, de modo que se hicieran menos paternalistas y autocráticas[22]. No queda un registro de la respuesta que el virrey ofreció (en caso de haberla ofrecido) a Muni y Bernabé. Se sabe, sí, que mientras ellos estaban en México, Nápoli había vuelto a manipular el resultado de una elección local entre los yaquis, y se sospecha que del mismo jesuita partió el rumor de que Muni y Bernabé habían muerto en el trayecto a la capital virreinal. Esa lúgubre murmuración puso en marcha la rebelión.

Habitualmente, los historiadores han preferido suponer que las previsiones de Nápoli acerca de un probable levantamiento eran una invención de los jesuitas. Hu-DeHart busca las causas de la rebelión en los extremos inusuales de pobreza en que habían caído los yaquis a fin de 1739 e inicios de 1740, cuando una serie de inundaciones malograron sus cosechas y mataron a buena parte de su ganado[23]. En los últimos meses de 1739, era posible ver a los nativos recogiendo frutos silvestres; poco después empezaron a asaltar graneros de misiones y ranchos y haciendas de vecinos españoles. Durante más de cien años, cada vez que una inhabitual sequía o un río desbordado arruinaba la economía de subsistencia de los yaquis, el problema se solucionaba recurriendo a las reservas comunales implementadas por los jesuitas. Esta vez, Nápoli y, probablemente a instancias suyas, sus demás colegas, decidieron enviar una vez más los excedentes en dirección a California, y no ayudar a componer la carestía de los naturales, que se vieron forzados a la recolección y luego

[22] E. HU-DEHART, «Peasant Rebellion in the Northwest», p. 149.
[23] Ibíd, p. 150.

al saqueo. Cuando Nápoli accedió a destinar parte de la reserva a los yaquis, planteó una venta, y fijó precios inalcanzables para los indígenas[24]. En febrero de 1740, los saqueos se habían extendido y las ramas del pillaje se iban entretejiendo hasta cobrar las magnitudes de una sublevación. En Bácum, el pueblo yaqui más arteramente golpeado, el jesuita Fontanes no sólo no cooperó en la solución de la hambruna, sino que recriminó a los indios por sus correrías. Los nativos lo prendieron y lo ataron a un árbol por dos días, a la intemperie, antes de dejarlo ir. Como el incidente tuvo lugar en día de fiesta religiosa, los yaquis le permitieron decir misa antes de someterlo al castigo[25].

El padre Mateo Ansaldo, provincial de los jesuitas en territorio yaqui desde 1739 hasta 1743, describió los movimientos de los indios, a quienes atestiguaba haber visto con tambores y flautas, arcos y flechas, algunas veces con el rostro cubierto, otras con el rostro violentamente pintado, asolando haciendas y ranchos, secuestrando mujeres, robando ganado, hiriendo y matando vecinos, gritando, imitando el sonido de los zorros y los cuervos[26]. En abril, las márgenes del río Yaqui eran un campo de batalla. Mayos, fuerteños y guaymeños se sumaron al saqueo. Pese a las crónicas apocalípticas de los sacerdotes, lo cierto es que pocos de ellos fueron víctimas directas (sólo un sacerdote murió), como sí lo fueron en cambio los vecinos hispanos y criollos, y los soldados de la desprovista tropa real. En uno de los incidentes iniciales, en el pueblo de Santa Cruz, un escuadrón de militares fue recibido por uno de indios. Las pinturas de guerra y las banderas centelleantes les hicieron pensar a los españoles que había fiesta en el lugar. Estaban demasiado cerca cuando notaron que los yaquis tenían la intención de atacarlos. Los soldados fueron desarmados, desnudados, y forzados a dejar el pueblo en medio del escarnio[27]. En junio, los españoles apenas conservaban sus reductos en Los Álamos, Sinaloa, Fuerte y

[24] Ibíd, p. 150.
[25] J. D. MEREDITH, *op. cit.*, p. 234,
[26] Ibíd., pp. 234-236.
[27] Ibíd., p. 226.

Tecoripa[28]. Entre julio y octubre, a excepción del centenar de prisioneros que los nativos retenían, no quedaban *yoris* (ése es el nombre que los yaquis daban a los blancos) en toda la extensión de las planicies yaquis, entre el río Fuerte por el sur y la Pimería Alta por el norte: ni vecinos ni mineros, ni hacendados ni contratistas, ni sacerdotes ni militares. Las comunicaciones entre los puestos hispanos alrededor de esa zona habían sido efectivamente cortadas por los rebeldes. Huidobro estimaba en catorce mil el número de los alzados; los jesuitas consideraban la cifra exagerada. De cualquier modo, el gobernador había demostrado ser un pobre estratega: sus primeras respuestas se limitaron al envío de patrullas, formadas por apenas una docena de soldados cada una; sus acciones siguientes se concentraron en reclamar refuerzos (que le eran indispensables) y emprender retiradas cada vez que un grupo de nativos se aproximaba a sus emplazamientos. Su siguiente táctica fue la reconciliación, pero las conversaciones se vieron saboteadas por la desunión de las filas españolas. El desplazamiento mayor de Huidobro lo llevó al sur, al pueblo empalizado de Álamos, adonde lo escoltaron aterrados misioneros y vecinos. Entre julio y agosto, dos grupos de indígenas alcanzaron el extremo norte en la extensión de la rebelión, en tierras de la Pimería, pero en ese punto encontraron, finalmente, un enemigo capaz, el miliciano Agustín de Vildósola, viejo enemigo de Huidobro, quien se había opuesto a su nombramiento como sargento mayor de las milicias sonorenses. Vildósola repelió dos ataques de una densa tropa india en Tecoripa, y causó a los nativos las primeras bajas considerables. Con Muni y Bernabé aún en México, y extendido el indignante pero también desalentador rumor de la muerte de ambos jefes yaquis, las primeras derrotas condujeron a los sublevados a una progresiva desarticulación. Más al sur, un destacamento peninsular defendió con éxito Tepahui, en las cercanías de Álamos. Huidobro recibió refuerzos mandados de Nueva Vizcaya y las provincias norteñas, y todo pareció enderezarse hacia el restablecimiento de la hegemonía española.

[28] Ibíd., p. 226.

En ese momento, Muni y Bernabé regresaron de México. La presencia de los líderes yaquis fue el desmentido final a los rumores sobre su muerte, y su actitud desde entonces en adelante demostró que la inclinación de Huidobro a las soluciones diplomáticas no apuntaban en la dirección errada. Muni y Bernabé fueron en lo sucesivo los mejores instrumentos del gobernador para lograr la pacificación. A principios de noviembre, Huidobro los comisionó con destino a la región yaqui, y con el encargo de tranquilizar a los soliviantados y detener a los conductores del alzamiento. El 13 de octubre, Bernabé volvió del Yaquimi a Los Álamos con un grupo de principales yaquis y seguido por ciento tres cautivos españoles, que de inmediato quedaron en libertad. Debido a su participación de lado de Huidobro en las semanas del estertor final de la sublevación, historiadores como Navarro García han llamado a Muni y Bernabé «agentes del gobernador»[29]. En las semanas siguientes una interminable cantidad de naturales se reincorporaron a la normalidad del trabajo campesino, y aquellos que habían destacado en el liderato del movimiento se entregaron en los centros hispanos mayores de la zona. Huidobro permaneció refugiado en Los Álamos hasta que todo estuvo en calma. En diciembre y enero, el gobernador emergió de su refugio con Bernabé como compañero de viaje, para inspeccionar las poblaciones yaquis, conduciendo en persona un censo de sus habitantes (que demostró la ausencia de miles de yaquis, huidos a Sonora y Vizcaya a trabajar en las minas); confiscó armamento, hizo piras con arcos y flechas, y con las contadas armas de fuego de los indígenas, y retornó públicamente las tierras de cultivo a sus propietarios españoles. Los yaquis que habían regresado a la paz, la gran mayoría, se ocupaban nuevamente de cuidar sus campos y se entregaban a la labor de resarcir sus rebaños; los jesuitas veteranos habían sido reemplazados por otros nuevos. Siguiendo las instrucciones del virrey, Huidobro había conseguido el apoyo de Muni y Bernabé otorgándoles puestos significativos en la jerarquía local reconocida por los hispanos: Muni sería capitán

[29] L. NAVARRO GARCÍA, *op. cit.*, p. 132.

general de los yaquis, en lugar del discutido Gurrola, y Bernabé su alférez; a ambos se les permitiría el uso cotidiano de sus armas.

Sin embargo, sobre Huidobro pesaban numerosas acusaciones de cobardía, motivadas por sus repetidas huidas ante las partidas militares de los yaquis. A finales de enero de 1741, el virrey lo convocó a México para escuchar su descargo, y ubicó en la gobernación interina al capitán Vildósola, quien inició su periodo congraciándose con los nativos, al liberar a las pocas decenas de prisioneros hechos por Huidobro. Para publicitar la paz, Vildósola despachó de regreso a sus sitios de origen a las tropas venidas en auxilio de los españoles durante el alzamiento, empezando por la guarnición de Corodeguachi, donde se temía una posible incursión de los apaches. Vildósola contaba con el favor de los jesuitas, y posiblemente a solicitud, o por insidia, de éstos, su actitud reconciliadora del primer momento se trocó en nueva violencia. El gobernador interino escribió al virrey sobre una información reciente que le avisaba de una nueva rebelión. Los complotantes eran los de siempre, decía: Muni, Bernabé, Calixto, etc.; la fecha temida, de acuerdo con sus informantes, era el 24 de junio de 1741. Un par de semanas antes, Vildósola ordenó la captura de los jefes yaquis. Reinició la expropiación de armas, y endureció el régimen de la vigilancia militar, al tiempo que abría un nuevo ciclo de visitas pueblerinas para dejar sentir su presencia: estuvo en Baroyeca, Potrero, Río Grande[30]. En su carta al virrey se leía que «unos cuantos indios» de «espíritus malos», lo desasosegaban y le producían «la penetrante sospecha de graves y trabajosos accidentes que pueden sobrevenir». Sus acusaciones se dirigían sobre todo a Muni: «no ejercita las moderaciones de súbdito, sino las independencias de único»[31]. Puso sobre la cabeza de los dos indios principales una recompensa de cincuenta pesos por cada uno. Poco más tarde, lo alcanzó el informe de que Muni y Bernabé habían celebrado numerosas citas con naturales,

[30] Ibíd., p. 145.
[31] Ibíd., pp. 147-148.

reuniendo caciques de diversas naciones con alarmante frecuencia, hasta una junta multitudinaria en Cerro Prieto —en la Pimería Baja—, donde se había dispuesto el envío de embajadores indios a todos los confines del territorio, para extender las señales de una sublevación inminente. El acuerdo, esta vez, según Vildósola, era dar muerte a todos los españoles: la guerra de castas[32]. Si las murmuraciones eran o no fidedignas, jamás pudo saberse.

El teniente Pedro de Cañas, enviado por Vildósola ante la denuncia de un testigo que decía haber visto a Muni y Bernabé, capturó a los dos jefes yaquis dormitando en el patio de una casa en las proximidades de Mayo. El 23 de junio, un día antes de la supuesta fecha de la rebelión, Muni y Bernabé, tras juicio sumarísimo, fueron ejecutados[33]. Sus cabezas cercenadas se pasearon en picas y escarpias por los pueblos yaquis, y se dejaron en exhibición en la explanada central de sus lugares natales. Dos columnas de indígenas se levantaron, pero su lucha duró poco: el jefe mayor de ellas era Calixto, quien fue capturado con rapidez, descuartizado, sus miembros repartidos en un número de caseríos cercanos. El jefe que más resistió fue Agustín el Síboli, quien alcanzó a vengar la muerte de Muni y Bernabé matando a Pedro de Cañas, pero eso fue lo último que hizo[34]. Los jesuitas, por su parte, confirmaban con los hechos de Vildósola el hallazgo de un aliado, pero pronto debieron desengañarse: el gobernador interino estaba tan interesado como Huidobro en promover la secularización de las misiones, para entregar a la Corona la fuerza laboral de los indígenas a favor de las minas, y, con esa expectativa, dispuso la construcción de puestos militares preocupantemente cercanos a las misiones, en el Valle del Yaqui, a la vez que animaba a los vecinos a regresar a sus lugares previos a la rebelión, con la garantía de una estrecha supervisión militar, y a los nativos a laborar en minas y haciendas[35]. Los ignacianos emprendieron una nueva campaña. Acusaron a

[32] Ibíd., p. 150.
[33] J. D. MEREDITH, *op. cit.*, p. 226.
[34] L. NAVARRO GARCÍA, *op. cit.*, p. 154.
[35] J. D. MEREDITH, *op. cit*, p. 253.

Vildósola de manejar tras bastidores la voluntad de los naturales, y, por lo tanto, de apoyar implícitamente el espíritu cismático e independentista de los indios con respecto de las misiones jesuitas[36]. En noviembre de 1743 Huidobro fue reconstituido en su cargo, pero cinco meses más tarde se le quitó nuevamente el nombramiento, y Vildósola fue reconocido como gobernador, ya no en carácter de interino.

Pasada la rebelión de 1740, los yaquis no volvieron a sublevarse durante el resto del periodo colonial, sino hasta la tercera década del siglo XIX, es decir, en tiempos de la república. En los setenta años mediantes, fueron uno de los pueblos más duramente sometidos al trabajo obligatorio de las minas, y al tributo, y, una vez expulsados los jesuitas, en 1767, nunca más su labor agrícola fue suficiente para producir excedentes. Hu-DeHart explica que el fenómeno de la rebelión puede bien entenderse como la concomitancia de dos hechos paralelos: el movimiento de protesta de Muni y Bernabé, expresión de la creciente alienación entre jesuitas y yaquis, por un lado, y, por otro, los efectos del empobrecimiento y el hambre ocasionados por la inundaciones de 1739 y las exacciones y atropellos del padre Nápoli. Spicer hace notar que los yaquis habían mantenido siempre el ideal de representarse a sí mismos como un pueblo autónomo, libre de la dominación militar con que los españoles sometían a otras etnias[37]: como si la hegemonía política de los jesuitas hubiera sido una realidad menos colonial. Hu-DeHart ha sugerido que, de no haber sido los yaquis un pueblo inclinado a la búsqueda de puntos medios entre la defensa de sus comunidades tradicionales y la cooperación con las sociedades extranjeras (o a la colaboración simultánea con jesuitas y mineros), la violencia habría sido mayor y habría sobrevenido más temprano[38]. Sobre ese argumento, anota John Super que, si en la voluntaria mutabilidad de los yaquis ha de hallarse el núcleo explicativo de toda la rebelión, esa mutabilidad debe probarse

[36] Ibíd., p. 254.

[37] E. H. SPICER, *Cycles of Conquest*, Arizona University Press, Tucson, 1962, p. 48.

[38] E. HU-DEHART, «Peasant Rebellion in the Northwest», p. 154.

desde el terreno del análisis cultural[39]. La idea de la concomitancia de dos procesos diversos, avanzada por Hu-DeHart, no parece explicar el aviso de los jesuitas, que sospecharon una rebelión con una anticipación tal que no les permitiría haber previsto los avatares de las inundaciones y la destrucción de cosechas y ganado: la rebelión se estaba gestando con el afán de reivindicar una cierta autonomía económica respecto de las misiones, y una mayor libertad civil —una suerte de autogobierno tributario—, al interior de los territorios yaquis. Meredith propone ver en la rebelión una serie de pequeños movimientos locales simultáneos, dirigidos a retener la paridad previa de yaquis y españoles, es decir, un movimiento conservador[40]. Pero: ¿había existido acaso algún tipo de equilibrio o paridad desde la llegada de los jesuitas? El mayor argumento de quienes no encuentran en los hechos de 1740 una verdadera rebelión es la imposibilidad de ver en ella un mando centralizado[41]. Cabe preguntarse si no es ése un argumento circular: si la organización yaqui nunca había sido centralista, ¿por qué habrían de serlo sus rebeliones? Una comparación con el caso araucano, revisado en el capítulo anterior, permite suponer la posibilidad de jerarquías proteicas indígenas: una organización de poder capaz de transitar de los asuntos económicos a la reivindicación social y política según las circunstancias. La idea de entender la rebelión yaqui como el intento de creación de un autogobierno tributario implica, entonces, el ejercicio de ver en los yaquis la intención de formar una suerte de estado trunco, aceptando en parte la situación colonial, antes que existir como estamento sometido dentro de un estado enteramente ajeno. La experiencia de las misiones les había enseñado que ser fagocitados administrativamente por una entidad distinta (los jesuitas) podía generarles superávits productivos y algún bienestar material. El autogobierno tributario no haría sino recoger los beneficios de ese tipo de relación y añadirles la posibilidad de supervivencia cul-

[39] J. C. Super, «Recent Studies on Eighteenth-Century Mexico», *Latin American Research Review*, n.º 19, 2, 1984, p. 169.

[40] J. D. MEREDITH, *op. cit.*, p. 257.

[41] Ibíd., p. 257.

tural, que seguiría siendo vital para ellos durante las décadas próximas: cuando la independencia criolla de México cristalizó y se vigorizó, en los años veinte del siglo diecinueve, pocos la celebraron en la región del Yaquimi. En cambio, un movimiento de independencia yaqui cobró cuerpo. Su líder, Juan Ignacio Jasacamea, de Huírivis —pueblo natal de su homónimo, Muni, y del cual había sido gobernador Bernabé— quiso legitimar los alegatos de su rebelión proclamando que Nuestra Señora de Guadalupe le había ordenado restaurar el régimen de Moctezuma[42].

[42] E. H. Spicer, «Highlights of Yaqui History», p. 6.

Capítulo IV

Juan Santos Atahuallpa, mesías y anticristo (Perú, 1742-1761)

En mayo de 1742 llegó a Quisopango un hombre que dijo llamarse Juan Santos Atahuallpa Apu Huayna Cápac. Tal vez era indio, tal vez mestizo, y debía andar por los treinta o treinticinco años[1]. Su rasgos y su acento eran andinos, pero vestía, como los de la selva, una *cushma* roja. Llevaba el pelo corto, decía ser un rey y detrás suyo caminaba su ministro, un indio piro llamado Bisabequi, curaca que lo había iniciado en la cultura amazónica, a quien los nativos calcularon unos ciento treinta años de edad. Ambos masticaban hojas de coca y la repartían a los lugareños diciendo que era comida de Dios, y no de brujos, y por eso la gente pensó que los dos eran chamanes[2]. Unos lo vieron llegar por la ruta que venía del Cusco, y supusieron que había navegado el Urubamba. Si un piro lo acompañaba, era posible, más bien, que viniera desde Huanta, y que hubiera remontado el Tambo y el Ene y caminado mucho para llegar a Quisopango, un pueblito habitado por campas y franciscanos, en la selva central del Perú[3]. Juan Santos se estableció allí por un tiempo. Rezaba todos los días, en latín; enseñaba a los nativos la doctrina cristiana, que leía en un libro, y

[1] L. Millones, *Perú Colonial. De Pizarro a Túpac Amaru II*, Fondo Editorial de Cofide, Lima, 1995, p. 218.

[2] S. Varese, *La sal de los cerros (Una aproximación al mundo campa)*, Retablo de Papel Ediciones, Lima, 1973, p. 177; A. Zarzar, «Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado», en *Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahuallpa*, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima, 1989, p. 45; B. S. Mateos, «Juan Santos Atahuallpa: un movimiento milenarista en la selva», *Amazonía Peruana*, 11, 22, 1992, p. 54.

[3] A. Zarzar, *op. cit.*, p. 59.

quienes lo escuchaban eran más cada día. Les hablaba como cura. Llevaba un gran crucifijo de plata en el pecho, y aseguraba no tener nada en contra de los sacerdotes ni en contra de la ley de Jesucristo. Decía también, sin embargo, que esa tierra no era para los blancos —los *wiracochas*—, ni para los negros, que colaboraban con los blancos, sino sólo para los nativos[4]. En la región había haciendas y chacras regidas por españoles, y había misiones franciscanas, y todo estaba ferozmente vigilado por esclavos africanos. Los negros creyeron que la prédica de Juan Santos pondría sus vidas en riesgo, y quisieron huir. Grupos de indios los persiguieron para matarlos, se dice, pero Juan Santos se opuso a la masacre[5]. La noticia de su presencia había alcanzado a los franciscanos de las misiones principales; las historias sobre él empezaban a multiplicarse.

Los frailes mendicantes afirmaron que Juan Santos Atahuallpa huía de la justicia; que en el Cuzco había asesinado a su amo, un sacerdote jesuita, y que, como centenares de andinos, había optado por hacerse humo en la selva. Cinco españoles y un indio declararon que esto era cierto, pero que lo sabían sólo de oídas[6]. El rumor más frecuente suponía que Santos era un cusqueño, quizás noble, que se había educado con los jesuitas, y que aún era niño cuando un cura premonitorio advirtió que un día sería rey del Perú[7]. El mismo Santos parecía confirmar su pasado ignaciano: decía haber viajado a las otras dos partes del mundo —Angola y Europa— y haber visto en ellas las prácticas de los religiosos. En Angola, contaba, los sacerdotes eran negros de barba larga; por ello, los africanos estarían mejor si regresaban a su tierra y se ocupaban de administrar la religión entre los suyos. De allí le venía, también, la idea de que en este reino del Perú los sacerdotes debían ser nativos[8]. Más adelante, cuando su prédica se transformó en rebelión, Santos encontró entre los

[4] S. Varese, *op. cit.*, p. 182, A. Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Editorial Horizonte, Lima, 1988, p. 110.

[5] S. Varese, *op. cit.*, pp. 183-184.

[6] Ibíd., p. 178; A. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 104.

[7] S. Varese, *op. cit.*, p. 178.

[8] Ibíd., p. 186; B. S. Mateos, *op. cit.*, p. 59.

esclavos mercenarios útiles para la guerra, y puso entre sus ayudantes próximos a uno de ellos, Antonio Gatica, ex esclavo de la misión de San Tadeo de los Antis[9].

En los primeros meses tras su arribo a Quisopango, Santos proclamó que haría traer al obispo del Cuzco para ordenar sacerdotes entre los nativos. Luego decidió que podía ordenarlos él mismo, y que los franciscanos estorbaban su labor, y decidió expulsarlos. Incluso entonces afirmó que recibiría a los jesuitas si llegaban hasta él[10]. Sus seguidores eran indios campas y amueshas, al principio, pero en poco tiempo había concentrado en torno de él a cashibos, otentotes y maparis, las etnias de la margen izquierda del Ucayali[11]. En sus sermones, afirmaba que era sabio como Salomón, que podía hacer caer las montañas a voluntad y transformar en oro las piedras, que cualquiera que lo persiguiera estaba condenado a morir, y que, pese a sus pobres atavíos, en verdad era rico, pero escondía sus tesoros en la montaña[12]. Por fin, decía también que era descendiente directo de la familia real del Tawantinsuyo, que su pariente el inca esperaba por él en la ciudad utópica del Paititi, desde donde le había pedido velar por sus vasallos[13]. Hacia 1743 y 1744, se hacía llamar Melchor Gaspar Baltazar, como los reyes santos, a quienes los andinos aculturados representaban en sus pinturas como un rey español, un negro y un indígena[14]. También pedía que no lo llamaran *señor*, pues Señor sólo había uno, que era Dios, y mandaba que lo saludaran con un *Ave María*, una vez en la mañana y otra en la tarde[15]. Para entonces se consideraba ya rey de los nativos, pero aún acudía a la iglesia de Huancabamba, periódicamente, para que el párroco

---

[9] S. VARESE, *op. cit.*, pp. 186-187.

[10] A. ZARZAR, *op. cit.*, p. 41.

[11] A. FLORES GALINDO, *op. cit.*, p. 104.

[12] A. ZARZAR, *op. cit.*, p. 44; B. S. MATEOS, *op. cit.*, p. 57; S. VARESE, *op. cit.*, p. 185; F. SANTOS GRANERO, «Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahuallpa, siglo XVIII (oriente peruano)», *Amazonía Indígena*, 12, 9, 1992, p. 41.

[13] L. MILLONES, *op. cit.*, p. 220.

[14] A. ZARZAR, *op. cit.*, p. 47.

[15] Ibíd., p. 41.

registrara en los libros de los españoles cuánto tiempo venía durando su reinado[16].

Sus costumbres eran de asceta. Prohibía comer carne de cerdo, porque los cerdos eran «animales nocivos para la salud» que los curas traían a los pueblos de la zona para aniquilar a los indios[17]. Rehuía el trato con mujeres y se alimentaba de modo frugal[18]. Ayunaba los viernes y los sábados, y los domingos acudía a la misa. Prohibió la confesión, con el argumento de que la comunicación con Dios no había de mediarse, pero de seguro lo hacía para despojar a los sacerdotes de algo de poder y prestigio, y de una caudalosa fuente de información[19]. En la práctica, desplazó a la jerarquía de la Iglesia con un solo argumento: que él era un enviado del Espíritu Santo, cuyo nombre ostentaba, y que, por tanto, era infalible. Vetó la cláusula de un rezo en el que los nativos acostumbraban decir que la religión cristiana estaba en batalla permanente «contra infieles y herejes»[20], acaso sabiendo que él era uno, acaso sólo para eliminar la frontera entre los europeos, católicos, y los nativos, objetos pasivos de la conversión. Más adelante dio otro paso: los españoles eran judíos, por lo tanto infieles, dijo; sólo sus seguidores eran verdaderos hijos de Dios[21]. Santos parecía manejar el valor simbólico de cuanto lo rodeaba: vestía como inca, pero repartía coca a su paso y la mascaba como un *cornesha*, un chamán amuesha, y, como los amazónicos, bebía masato[22]; como el inca, se rodeaba siempre de una guardia de doce serranos, pero los suyos llevaban sables, como los españoles; traía una chuspa al hombro como los andinos, y decía que, como la del inca, ella contenía sus insignias reales; hablaba las variantes de aráwak que se conocían en la zona, pero también su quechua natal,

---

[16] Ibíd., pp. 44-45.

[17] F. Loayza, *Juan Santos, el invencible. Manuscritos del año de 1742 al año de 1755*, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Lima, 1942, p. 92.

[18] B. S. Mateos, *op. cit.*, p. 59.

[19] A. Zarzar, *op. cit.*, p. 48.

[20] Ibíd., p. 42.

[21] A. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 106.

[22] S. Varese, *op. cit.*, p. 180.

Condenado en el infierno. Óleo anónimo cuzqueño, siglo XVIII. Convento de La Merced, Cuzco. La representación del infierno solía colocar personajes indígenas como condenados. La batalla por la representación legítima de la fe llevó a caracterizar a los rivales, indios o españoles, como diabólicos, herejes o judíos.

latín y español[23]. Dos negros que lo seguían, Francisco y El Congo, al ser capturados por los españoles, testificaron que Juan Santos Atahuallpa se había reclamado inca, y que decía venir a cobrar el reino que Pizarro le había arrebatado a sus padres, porque a los españoles «se les acabó su tiempo»[24]. Luego se hizo pagar mitas, como el inca, y mandó a sus seguidores que lo adoraran y le besaran los pies[25]. En el trayecto de reformador religioso a rebelde, Juan Santos se fue transformando de gobernante en dios.

¿De dónde había salido? En un documento de 1744 se lee que Santos había recorrido la sierra de sur a norte, desde el Cuzco hasta Cajamarca, entre 1729 y 1730, tanteando el terreno, reconociendo aliados potenciales y esparciendo el rumor de que pronto sobrevendría una rebelión[26]. En 1752, el corregidor de Tarma, marqués de Casatorres, anotó en sus oficios que, en 1731, Santos había sido prendido en esa región por revoltoso y azuzador de indios, que se le había remitido encadenado al virrey Castellfuerte, y que éste lo había desterrado a la zona de la Piedra, de donde Santos había huido para internarse en la montaña[27]. El cronista Gil y Muñoz escribió que, desde 1734, se tenía noticia de sus trajines en la selva central[28]. Los ocho años previos a su llegada a Quisopango son un misterio. Su conocimiento de la lengua local, cuando arriba al pueblo, parece confirmar que su presencia en la zona, aunque silenciosa, había sido prolongada, y su elección de ese sitio como origen de su movimiento acusan su conocimiento de la geografía local y su olfato estratégico: el lugar es inexpugnable para un ejército numeroso y tradicional; los ríos más cercanos son demasiado débiles para la navegación, y el único torrentoso, el Shimaqui, lo es en exceso; para acceder a Quisopango hay que remontar cursos apartados y luego abrir trocha durante varios días; los

[23] A. ZARZAR, *op. cit.*, p. 58.
[24] S. VARESE, *op. cit.*, p. 185.
[25] A. ZARZAR, *op. cit.*, p. 58.
[26] S. VARESE, *op. cit.*, p. 179.
[27] B. S. MATEOS, *op. cit.*, p. 53.
[28] A. ZARZAR, *op. cit.*, p. 33.

centros misionales mayores, Perené y Chanchamayo, están lejos: los curas pueblerinos, que han reducido a los campas a la fuerza, con ayuda de soldados, seis años atrás, están ahora desprotegidos en medio del aislado microcosmos montañoso que los españoles llaman el Gran Pajonal. Y en Quisopango vive un campa que es cacique principal, Santabangori, cuya alianza con Juan Santos acrecentaría el poder de éste de inmediato. Con la ayuda de Santabangori fue que Santos pudo convocar a los nativos de los alrededores a una gran reunión fundadora de su rebelión, en Quisopango.

En junio de 1742, los indios de las misiones del Perené, el Gran Pajonal, Chanchamayo y el Ene abandonaron los pueblos donde estaban reducidos para asistir a Quisopango. Los emisarios de Santos atravesaron la región y convocaron a piros, amueshas, simirinches, campas, cunibos y mochobos, y otros nativos llegaron al pueblo desde Ucayali, la Pampa del Sacramento, el Pachitea y el Urumamba. Desde Sonomoro, una de las reducciones más sólidas, los campas se excusaron de asistir: había demasiados negros vigilantes. Santos les mandó el recado de que luego iría él a buscarlos[29]. En esos días, antes de decretar la expulsión de los franciscanos, Santos despachó mensajeros para pactar una cita con los sacerdotes que quisieran hablar con él. Sólo uno aceptó, un franciscano de la misión de San Tadeo, el conversor Santiago Vásquez de Caicedo, que viajó al reducto de Santos, a orillas del Shimaqui, donde lo encontró y conversó con él para buscar pruebas de su fe o rasgos de su heterodoxia. Santos le rezó en español y latín, lo convenció de su ilustración catequista, y le informó que había venido a organizar su reino con la cooperación de sus indios y de algunos negros que había comprado; advirtió que el virrey no debía intervenir porque Santos le retorcería el cuello como a un pollo, y que lo mejor que podía hacer era huir, antes de que llegara por el mar «su pariente el inglés»[30]. El testimonio de Caicedo era síntoma del temor español ante la posible irrupción británica en apoyo de

[29] S. VARESE, *op. cit.*, p. 181.
[30] Ibíd., p. 182.

cualquier intento secesionista en América. La rapidez con que aceptó parlamentar con Santos indica que comprendió mejor que la mayoría de los hispanos las dimensiones que podía alcanzar una revuelta en el Gran Pajonal, la zona de bisagra que articula la sierra y la selva, una inmensa frontera cultural, una región comercial prominente y una inaccesible fortaleza natural.

Desde antes de la llegada de los españoles, la zona (en la selva baja peruana) era un circuito comercial y productivo al que acudían los andinos para iniciarse en cultivos amazónicos que luego expandían en sus tierras, y los amazónicos a intercambiar cerámicas y objetos de piedra por venenos para usar en dardos y flechas[31]. El lugar albergaba numerosos campos azucareros y chacras de cocales[32]. El trueque, los frecuentes matrimonios interétnicos, e incluso las guerras eventuales, habían fomentado por siglos el crecimiento de una Babel interregional por la que circulaban bienes y personas de orígenes disímiles: serranos en busca de coca, desocupados interesados en trabajar en las chacras, forasteros, fugitivos venidos de Huancavelica, Huamanga, Huanta, Castrovirreyna, o de tan lejos como el Cusco o La Paz[33]. El centro de ese sistema económico plural era el llamado Cerro de la Sal, entre Chanchamayo y Quimirí, adonde los nativos de las zonas circundantes acudían para abastecerse de la sal que utilizaban de modo regular en sus transacciones, hasta hacer de ella poco menos que una moneda común[34]. Los primeros españoles en acceder a la región, atraídos por la falsa noticia de los yacimientos de oro, notaron eso, pero, pese a que las misiones se inauguraron desde 1595, impulsadas por el jesuita Font, fue recién desde inicios del siglo XVIII que los conquistadores multiplicaron el esfuerzo por imponer su dominio en la región, reproduciendo el sistema de intercambio nativo para beneficio propio[35]. El área estaba sobre todo poblada por

[31] L. MILLONES, *op. cit.*, pp. 214-215.
[32] A. FLORES GALINDO, *op. cit.*, p. 104.
[33] Ibíd., p. 105.
[34] L. MILLONES, *op. cit.*, p. 215; A. FLORES GALINDO, *op. cit.*, p. 105.
[35] F. SANTOS GRANERO, *op. cit.*, p. 33.

indios asháninkas, a los que los españoles llamaron *campas*, pero las etnias presentes en ella eran muchas: por el norte, los campas tenían como vecinos a los conibos y los amueshas, que los españoles nombraron *amages*, y que hablaban, todos ellos, variantes del aráwak. Por el este y por el sur estaban los machiguengas, y, esparcidos entre unos y otros, una infinidad de tribus translaticias y pequeñas[36].

Pese a la interpenetración con los andinos, la metalurgia de la selva baja era nula. Los nativos usaban utensilios de madera, piedra y hueso, y su primer deslumbramiento tecnológico ante los españoles lo ocasionaron los instrumentos de hierro, que los misioneros regalaban con calculada liberalidad, distribuyéndolos a través de jefes y chamanes, para ganar la colaboración de los indígenas desde sus jerarquías[37]. Hacia 1713, los franciscanos, que ya habían tomado del todo la posta de los jesuitas, ejercían su control sobre un fragmento muy limitado de esa zona, pero ya abrían caminos comerciales para llevar sus productos hacia Pozuzo, para venderlos en Huánuco[38]. La evangelización, no obstante, era lenta. Las quejas de los religiosos ante el rey Felipe V se dirigían a la presencia de indios andinos: mientras hubiera influencia de los serranos, viajeros y movedizos, los campas no serían reducidos. Tres años después, en 1716, un franciscano, Francisco de San Joseph (fundador del célebre Convento de Ocopa, desde donde se habría de dirigir la evangelización) recolocó en el centro de la polémica ideológica sobre las misiones el asunto de la necesidad de que ellas estuvieran siempre apoyadas por una presencia militar. San Joseph, en carta al comisario general de los mendicantes, afirmaba que los caciques de la zona no eran colaboradores, que habían instruido a los indios para que les negaran sal a los misioneros, les clausuraran el acceso a sus territorios y no los instruyeran sobre las rutas practicables[39]. Las misiones comenzaron a convertirse en fortificaciones, albergando tropas y resguardándose con caño-

[36] L. Millones, *op. cit.*, p. 216.
[37] A. Zarzar, *op. cit.*, p. 27; B. S. Mateos, *op. cit.*, p. 50.
[38] F. Santos Granero, *op. cit.*, p. 35.
[39] S. Varese, *op. cit.*, p. 170.

nes, escopetas y mosquetes para reafirmar su autoridad[40]. Los sacerdotes forzaban a los indios a congregarse en los pueblos cristianos aun si, para eso, debían incendiar primero sus villorrios; los soldados, por su lado, hacían lo mismo para capturar nativos y venderlos como esclavos[41]. Desde Ocopa, San Joseph dividió la selva central en tres conversiones mayores: Tarma, Huánuco y Jauja. El Cerro de la Sal quedaría bajo la conducción de la conversión de Tarma[42]. Cada conversión manejaba varias reducciones, y cada reducción se organizaba de manera dual, como pueblo y a la vez como misión, con un capitán español como autoridad del pueblo y un sacerdote franciscano como jefe de la misión[43]. El sistema colonial, de pronto, había capturado buena parte de la selva central, pero apenas si había misiones en el Gran Pajonal, donde años más tarde estallaría la rebelión de Juan Santos.

En ese tiempo llegó al Perú, en la comitiva de un ingeniero, el francés Juan de la Marca, que en el virreinato encontró la fe religiosa y se hizo franciscano. Su primer destino fue Sonomoro, Pangoa, adonde llegó en 1726. Pronto aprendió la lengua de los campas, y escribió su gramática, y en 1733 exploró el Gran Pajonal. En su ruta, el cacique Santabangori, más adelante aliado de Santos, fue uno de sus anfitriones. Los mapas de la Marca se convirtieron en la llave de entrada para las misiones[44]. Pronto se reprodujeron las pocas que había, y los franciscanos poblaron la zona con establecimientos más o menos prósperos y un cierto número de mártires de su causa. Las principales misiones eran versiones expandidas de las preexistentes en Catalipango y Jesús María, al sur del río Ene; San Tadeo de los Antis, en la margen derecha del Perené; Nijandaris, entre Quimirí y el Cerro de la Sal, y Matraro y Eneno, por el norte[45]. Los cálculos sobre la población de neófitos indígenas difieren: para algunos son

[40] F. Santos Granero, *op. cit.*, pp. 33-34.
[41] A. Zarzar, *op. cit.*, p. 27; L. Millones, *op. cit.*, p. 216.
[42] B. S. Mateos, *op. cit.*, p. 50.
[43] A. Zarzar, *op. cit.*, p. 27.
[44] S. Varese, *op. cit.*, p. 172.
[45] Ibíd., p. 171.

apenas un millar de campas conversos bajo los centros misionales de Jauja y Tarma; para otros, se trata de nueve mil sólo en Tarma[46]. Su labor, dividida según la costumbre misional en un trabajo personal, uno comunal y uno destinado a los religiosos, producía verdura y carne, cera y artesanías, zarzaparrilla y grasa animal, y telas en el caso de las mujeres; los indios recibían a cambio herramientas y baratijas[47].

En pocos años, una creciente mortandad asoló a los nativos. Con las misiones sobrevinieron las epidemias de sarampión, viruela y gripe, que ya habían sido grandes en las cercanías, hacia 1673, 1691 y 1722, pero que fueron aún mayores, por casi dos años, desde 1736. Los indios identificaron a los frailes con las enfermedades, y su reacción llegó a ser violenta. Los *shiripiaris* —chamanes campas— y los *cornesha* —sacerdotes amueshas— auspiciaron rebeliones en contra de los franciscanos[48]. Sin embargo, la actitud de los caciques era cambiante: Mateo de Assia, el jefe de Eneno y Metraro a quien Juan Santos Atahuallpa hará capitán rebelde en 1742, en 1735 servía de escolta y guía a tres frailes que se internaton en el Pajonal para bautizar niños y colocar nombres católicos a los poblados. Al año siguiente, ningún cacique se opone a la entrada de otro religioso, Alonso del Espíritu Santo, quien arriba a Pirintoqui y cruza el Pajonal sin resistencia. En 1739, los misioneros han inscrito en sus libros diez aldeas de la región, y han entablado tratos con españoles y criollos para la fundación de pueblos de colonos[49]. En 1742, pese a que la legislación española prohibía ciertas instituciones comerciales de la Corona y cualquier negocio privado en tierras de misiones, en el Gran Pajonal se alquilaba mano de obra, se secuestraban esclavos, se hacían obrajes y se forzaban los repartimientos, es decir, la compra compulsiva de productos españoles por parte de los indios. Sólo el corregidor Santa, de Tarma, según se registra en las actas de un juicio, había obligado a los indios al pago de ochocientos mil pesos

[46] L. Millones, *op. cit.*, p. 216.
[47] A. Zarzar, *op. cit.*, p. 27; F. Santos Granero, *op. cit.*, p. 35.
[48] F. Santos Granero, *op. cit.*, p. 37.
[49] S. Varese, *op. cit.*, p. 173.

por mercancías evaluadas en cien mil[50]. Ese mismo año, la iglesia de Quimirí cobraba diezmos a los campas, y éstos los pagaban con dinero, atrapados ya en la cadena de la dominación. Ése era el escenario cuando, desde Quisopango, el cusqueño que decía ser rey proclamó su imperio entre los nativos.

La rebelión de Juan Santos Atahuallpa se inició en 1742, con su ingreso en Quisopango; sobrevivió victoriosa a todos los choques militares que sostuvo durante diez años, y dejó libre de influencia hispana a toda la región del Gran Pajonal durante ciento veinte años. En la década inicial, mientras las disposiciones, los hechos y los dichos del líder rebelde eran documentados por cronistas y viajeros, el curso de los combates fue simultáneo, como observa Flores Galindo, a una batalla paralela en el plano religioso, en la que los milagros fueron el arma crucial[51]. La mirada de los españoles vacilaba entre el asombro y el espanto. En 1743, un cronista que escribía en el Cuzco, Diego de Esquivel y Navia, trazó una descripción de Santos que lo asemejaba a San Francisco de Asís: «habiéndole echado varias fieras, como leones, tigres, etc., una nación de caribes que le resistían, les mostró el crucifijo y se le humillaron las fieras»[52]. Otro, fray Joseph de San Antonio, padre franciscano, advertía que Juan Santos Atahuallpa era el «*inimicus homo* del Evangelio», caído sobre el Perú para «sembrar su maldita cizaña y destruir con ella el copiosísimo fruto» que los religiosos esperaban cosechar en sus misiones[53]. San Antonio se dolía de no haber prestado oídos a la advertencia hecha años atrás por fray José Vela, según el cual «el año de cuarenta y dos se levantará un monstruo abominable con el título de coronarse Rey de todo este Reyno del Perú, el que pondrá en grandes trabajos»[54]. Los españoles interpretaron a Juan Santos en términos no menos apocalípticos que los contenidos en el discurso del rebelde. San Antonio hacía ver que el día del primer ataque de «este instrumento del demonio»

[50] B. S. Mateos, *op. cit.*, p. 52.
[51] A. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 108.
[52] B. S. Mateos, *op. cit.*, p. 59.
[53] F. Loayza, *op. cit.*, p. 153.
[54] Ibíd., p. 153.

era la celebración del Corpus Christi, y que en esa fecha «los montes temblaron en toda la región»[55]. Tres años después, en octubre de 1746, un poderoso terremoto destruyó buena parte de la capital virreinal, y trajo a la memoria de sus habitantes el azaroso anuncio de una coterránea venerable, Santa Rosa de Lima, según la cual un sismo habría de arrasar la ciudad, botando el mar sus barcos hasta la Plaza Mayor. Se despertó de inmediato en el recuerdo de los limeños otra profecía de Santa Rosa: que el imperio se acabaría tarde o temprano, y volvería a las manos de sus dueños legítimos[56]. Juan Santos proclamaba desde hacía cuatro años su habilidad de desencadenar terremotos, y el ejército colonial no era capaz de capturar al rebelde: una carta viajó de Lima a Tarma, comentando que el sismo se había sentido en todo el reino, y vinculándolo con Santos: «con esta y otras inhumanidades corrían terribles y gloriosas las armas del rebelde»[57]. El poder sobrenatural de Santos, quien se denominaba «restaurador de la ley divina», crecía en fama a un lado y otro de la línea de batalla[58]. Los españoles no tardaron en generar sus propios mecanismos míticos de defensa. Apenas empezado el conflicto, el franciscano Domingo García había muerto a manos de los indios de su conversión, a uno de los cuales el religioso había latigueado con saña. Los nativos principales lo persiguieron, asesinaron y decapitaron, y enterraron su cabeza en la zona del Cerro de la Sal. Un mes después, la tropa peninsular que fue a la caza de Santos halló la cabeza de fray Domingo, preservada, intacta. Los franciscanos lo convirtieron en su mártir y calificaron el hecho como un milagro, olvidando, como anota Flores Galindo, que la conservación de la cabeza era inevitable entre la sal del sitio[59]. Esquemáticamente, la materialización de la esperanza salvadora y redentora en la cabeza del fraile muerto es equivalente a la que varios grupos indígenas diseñaban en un mito paralelo que el mismo

[55] Ibíd., p. 154.
[56] A. Flores Galindo, *op. cit.*, pp. 109-110.
[57] Ibíd., p. 110.
[58] F. Santos Granero, *op. cit.*, p. 39.
[59] A. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 110.

Juan Santos, como veremos luego, estaba poniendo en práctica: el mito del Inkarri.

Juan Santos construyó un ejército *sui generis*, de soldados que se entregaban a una acción específica y luego regresaban a sus tareas corrientes, despertando en los españoles la sensación de enfrentar a una tropa ubicua, omnipresente, y sin embargo invisible. Santos reclutó a esos seguidores según el mismo procedimiento con que los franciscanos habían atraído a los indios a las misiones: repartiendo a través de los curacas herramientas y armas que confiscaba a los españoles en desbandada. La naturaleza mística de su discurso lo hizo dirigirse a neófitos misionales, antes que a infieles[60]. Los campas y los amueshas de su primera hornada, que moraban en el cruce de un catolicismo de nuevo cuño y unas tradiciones seculares, debieron encontrar en él a un personaje asimilable a sus propias creencias: entre los amueshas, hay un dios que es el sol, como el Inti de los quechuas, al que llaman Yompor Ror. Juan Santos, al identificarse como descendiente del sol, debió establecer rápidamente un lugar para sí en esa mitología, de allí que pasara entre los amueshas la mayor parte de su vida desde 1742, en estadías mucho más prolongadas que las que tuvo entre campas, piros y conibos. Pero también había una razón económica: los amueshas controlaban la circulación del elemento productivo vital de la zona, pues ellos eran los más numerosos y organizados en las inmediaciones del Cerro de la Sal[61]. Desde allí, Santos dirigió la reconquista del Gran Pajonal y el rechazo de las tropas españolas, que no tardarían en aparecer.

Hacia mediados de septiembre de 1742, cuatro meses después del inicio del alzamiento, Benito Troncoso, quien era gobernador de las fronteras de Tarma, reunió un magro batallón de cien hombres para explorar las tierras de Santos. Viajó por Sonomoro, ingresó en el Gran Pajonal, reconoció caseríos y asomó en pueblos abandonados, sin hallar a los sublevados. Un grupo de campas, comandados por Santabangori, el cacique que años

[60] A. Zarzar, *op. cit.*, p. 37.
[61] Ibíd., p. 38.

atrás había hospedado de Juan de la Marca, impidió a Troncoso entrar en Quisopongo, donde el español sospechaba que habría de encontrar a Santos. Los campas rechazaron su ataque, con bajas por ambos lados; entre otras, la del mismo Santabangori. Troncoso regresó a Tarma, mientras otra expedición militar ingresaba en Quimirí, para encontrar el pueblo casi desierto, apenas habitado por el padre Lorenzo Núñez y sus hombres más cercanos. Durante los siguientes dos meses, el gobernador de la frontera tarmeña insistió en enviar tropas de ataque, por el Cerro de la Sal, por Eneno, por Nijandaris, tras las huellas de Santos y los asesinos del padre García, siempre sin resultado[62]. Dos años de sequía, que recién habrían de cortarse a principios del año siguiente, agravaban las dificultades del traslado. En junio de 1743, el núcleo rebelde mandó un emisario a Quimirí, y mediante él, Santos informó al padre Núñez que andaba cerca, que su ejército estaba en las proximidades del pueblo, y que el sacerdote debía marcharse de la misión en dirección a la sierra. Mientras Núñez recibía ese mensaje, la gente de Santos capturaba a dos indios espías que, confundidos con su gente, reunían información para los españoles de Tarma. En una actitud que se le haría habitual, Santos decidió liberar a los agentes, y mandarlos donde los indios de la cordillera con un recado: que él no quiere dañar a los quechuas, que él es el inca que ha venido a recobrar lo suyo. A la llegada del mensaje, Tarma se tornó en una fiesta. Un juramento se escuchó entre los celebrantes: que tomarían chicha en las calaveras de curas y gobernadores. Una columna de serranos, cien hombres, salió esa misma semana para unirse a su inca. Pueblos enteros de tránsfugas andinos que habitaban las montañas de Huánuco y Ayacucho se habían plegado al rebelde para agosto de 1743[63]. El padre Núñez venía huyendo de Quimirí cuando un puñado de rebeldes lo interceptó para darle una nueva comunicación de su líder: si los españoles querían conversar con Santos, debían ir a buscarlo en Tarma[64].

---

[62] S. Varese, *op. cit.*, p. 190.
[63] A. Zarzar, *op. cit.*, p. 32.
[64] S. Varese, *op. cit.*, p. 192.

Lima, capital del virreinato, se comenzó a estremecer en esos meses con las noticias de la creciente rebelión. De allí salieron dos compañías de soldados, con cuatro cañones, otros tantos pedreros y una crecida ración de municiones. Desde Tarma se les unieron doscientos milicianos. En octubre de 1743, los españoles emprendieron una nueva incursión en Quimirí, pero no hallaron a nadie, y, según las noticias que obtuvieron luego, el día en que ellos entraban en el pueblo, Juan Santos ingresaba en Huancabamba, al norte del río Perené. En Quimirí, las fuerzas virreinales decidieron construir un fuerte, aprovisionarlo con los cañones y las pedreras que llevaban, y dejarlo, bajo el mando del capitán Fabricio Bártoli, con una dotación de ochenta soldados provenientes del Callao. Apenas se había retirado a Tarma el grueso de la tropa cuando Juan Santos llegó con los suyos: sitió Quimirí por un mes, sin más violencia que el acoso, ofreciendo treguas de semanas enteras, y pidiendo una rendición que los españoles no aceptaron. Cuando Bártoli decidió evadir el cerco con sus hombres, una noche, fueron descubiertos y aniquilados. Recién en enero regresó el ejército —trescientos hombres bajo el mando de Troncoso—, sólo para divisar, en el calor del agobiante mediodía y desde la orilla opuesta del río, a los rebeldes adueñados del fuerte. Ese día, el gobernador de la frontera de Tarma tomó la decisión de no guerrear contra Juan Santos; volvió sobre sus pasos y dejó a Santos en Quimirí. En 1744, la zona quedó rendida en manos del sublevado.

A lo largo de ese año, cualquier entrada de blancos, aunque fueran individuos solos, fue cerrada por los rebeldes, que eran ya, en la práctica, políticamente independientes. Casi todos los andinos emigrados se unieron a Juan Santos, y las tribus de la selva baja encontraron en torno a él una insólita cohesión. El mesías neoinca, sin embargo, no se conformaba con eso: su intención no era separatista, sino imperial, su explícita ambición era gobernar toda la extensión del antiguo reino. Cuando Santos autorizó, a mediados de ese año, el ingreso del padre Núñez y del comisario franciscano fray Manuel Albarrán, con quienes quería dialogar, la metrópoli negó el permiso. Con la firma y el sello del marqués de la Ensenada, secretario de Felipe V, llegó

otro documento: el nombramiento de un nuevo virrey del Perú, que habría de reemplazar al anciano virrey Villagarcía. Se trataba de José Manso de Velasco, años después Conde de Superunda, y hasta entonces teniente general de los ejércitos del rey y presidente de la Audiencia de Chile. Ante la opción de iniciar conversaciones, la Corona eligió un nuevo intento militar, y para ese intento Manso de Velasco debía sumar a las tropas peruanas otras venidas de Chile y Buenos Aires[65]. Pero antes de que Manso orillara en el Callao, el virrey Villagarcía, aferrado al cargo y con la esperanza de lavar su honor ante la derrota, hizo un último intento diplomático, y dejó la negociación en manos del sacerdote Irusta, fluido en lengua campa, y jesuita como los posibles mentores juveniles de Juan Santos, quien debía aprovechar la mediación de un amigo en común con el rebelde: el cacique Mateo de Assia. Los tratos se dilataron, las respuestas de Santos demoraron, la decepción decidió a las autoridades civiles a apresurar la salida de Villagarcía y colocar en el mando militar de la zona a un nuevo general, José de Llamas, marqués de Mena-Hermoza, quien, una vez llegado a Lima Manso de Velasco, incursionó en tierras rebeldes con quinientos soldados, por la zona de Huancabamba, mientras enviaba al terco gobernador Troncoso con otros cuatrocientos por Quimirí y Oxapampa. A Mena-Hermoza la tropa se le diezmó con enfermedades, el calor la estragó y debió volver, enterrando catorce cadáveres en la ruta; a Troncoso lo atacaron los campas en el valle del Chanchamayo, cerca de Nijandaris, y tuvo que huir a la sierra[66]. Era marzo de 1746, y ése sería el último ataque español que Santos habría de recibir. Entre religiosos y administradores civiles se había abierto una brecha que fue llenada de inmediato con acusaciones de ida y vuelta: los franciscanos recelaron de que se hubiera recurrido a jesuitas en los tratos recientes; Mena-Hermoza culpó a los jesuitas de haberlo enviado al despeñadero, pues, según decía, el padre Irusta había conseguido la promesa de Mateo de Assia de entregar a Juan Santos tan pronto

[65] Ibíd., p. 194.
[66] Ibíd., pp. 191-196.

como las tropas llegaran al Cerro de la Sal. Como hace notar Varese, en la larguísima historia de la rebelión, no hay registro de que alguna vez Santos fuera traicionado[67].

El virrey Manso de Velasco tomó la decisión definitiva de acabar con el asedio militar y asumir posiciones de defensa. Mandó a erigir dos fuertes, en Chanchamayo y Oxapampa, para clausurar a un tiempo las vías de salida de una eventual expedición rebelde, y las rutas de entrada de indígenas que llegaran a sumarse a su tropa: la intención era desvincular la sierra de la selva, y el método sería el de Santos: los ataques rápidos, moderados, las incursiones punitivas, aisladas. Los fuertes se estaban aún construyendo cuando, en otra zona, una columna de piros enviada por Santos alcanzó Monobamba desde el Tulumayo, capturó al párroco y lo condujo donde el rebelde, otra vez en Quimirí. Santos dejó ir al sacerdote con correspondencia de su parte: una carta para el virrey, otra para el comisario franciscano, un recado para Llamas (ninguno de esos documentos se ha preservado): la táctica de la dilación y el contacto seguía en las perspectivas del mesías indio[68]. Su afán de diálogo fue malentendido como pasividad: los misioneros, a principios de 1747, hicieron dos intentos de recuperar sus pueblos. En febrero, el comisario de la orden, Albarrán, viajó a Huanta, consiguió portadores serranos y enrumbó al Mantaro. En las orillas, sus guías lo abandonaron, y una tormenta de nativos se desató sobre él. Tres sacerdotes y una decena de soldados murieron ese día. La actitud de Santos resultaba intrigante; por ese tiempo se le cita diciendo que Dios iba a castigar al reino con fuego[69].

El padre Núñez sucedió a Albarrán como comisario franciscano, y en mayo de 1747, desde Ocopa, despachó a tres religiosos con la misión de entrevistarse con Juan Santos. Dos regresaron pronto, el otro, llamado Otazuo, recibió de Santos la libertad de atravesar la zona en cuantas direcciones quisiera.

---

[67] Ibíd., p. 196.
[68] Ibíd., p. 197.
[69] A. Zarzar, *op. cit.*, p. 45.

Otazuo predicó a los indios, sin conseguir nada, y ofreció a Santos pactar para la recuperación de las misiones, pero sólo obtuvo del rebelde la promesa de consultar las ofertas con los caciques locales. Poco después, el mismo comisario Núñez llegó a Quimirí, angustiado por la suerte de Otazuo. Santos les proporcionó una escolta que guardó la seguridad de los religiosos hasta el vado del Chanchamayo. Durante los tres años siguientes la zona, perdida para los españoles, recuperó una cierta paz. En 1750, sin embargo, en sitios tan lejanos como Canta, Huarochirí y Lambayeque, tres conspiraciones indígenas fueron sofocadas, y en todos los casos, mientras los indios capturados eran conducidos a Lima, decapitados, y sus cabezas colocadas en exhibición en la plaza capitalina, los líderes alcanzaban a huir y se refugiaban con las huestes de Santos en la selva baja. En 1752, el corregidor de Jauja, el marqués de Casatorres, alcanzaría a convencerse de que Santos tenía una red de influencia y espionaje entre los nativos de esa zona[70]. El virrey debió ordenar el estacionamiento permanente de cinco compañías del ejército en la zona de Jauja y Tarma, para cuidar los contactos entre andinos, costeños y selváticos, y el mantenimiento de la tranquilidad se volvió una carga notoria para el erario público[71]. Según el franciscano Joseph de San Antonio, en un memorial remitido al rey Fernando VI, si Santos decidía salir hacia la capital con doscientos flecheros andinos, en su trayecto hacia la costa podía levantar a todo el reino. La solución no debía ser exclusivamente militar, y San Antonio la encontraba en la reapertura de las misiones. Pedía sesenta misioneros, la erección de fuertes o de misiones fortificadas en el Cerro de la Sal y el perdón inmediato de los indios arrepentidos, además de que el Convento de Ocopa fuera ascendido al rango de Colegio de Propaganda Fide. El centro de su argumento, sin embargo, era que la causa de Santos se nutría de adeptos gracias a «las tyranías y crueldades y escándalos» de los españoles, «lo mismo en obrages, en las minas, trapiches y haciendas cañave-

[70] B. S. Mateos, *op. cit.*, p. 54.
[71] S. Varese, *op. cit.*, p. 199.

rales», y que debía impedirse el establecimiento de esas instituciones en las inmediaciones del Cerro de la Sal[72].

El año 1751 fue quizás clave para los nativos organizados por Juan Santos Atahuallpa. En los primeros meses del año, oleadas de campas, amueshas y piros se desplegaron por el Sonomoro, corriente arriba, y fueron repoblando los espacios que habían sido suyos antes del arribo español. El lento desplazamiento, que Varese llama «movimiento étnico», pareció calcado sobre el modelo de las viejas migraciones. A fin de año, el Sonomoro, Mazamari, el Pangoa y Satipo estaban repoblados por los nativos. Los indios fieles a la Corona o a las misiones se desbandaron, escapando a las punas circundantes de Andamarca, donde, según el relato de Amich, el frío los exterminó[73]. Andamarca sufrió en agosto de 1752 el único gran ataque de Juan Santos más allá de los territorios de sus seguidores: sitió el lugar, hizo presos a los curas, incautó ganado y alimentos, permaneció allí tres días y salió de vuelta a tierra de amueshas. Desde nueve emplazamientos próximos, los soldados españoles partieron a recuperar el sitio, pero cuando llegaron no quedaba más rebelde que dos guías que habían servido a Santos, a quienes se ahorcó en Jauja. Los sacerdotes no habían recibido perjuicio físico. Santos hacía más expansivos que nunca sus discursos: todos los no americanos debían abandonar América, el único rey gobernante era él[74]. En ese tiempo fue que empezó a proclamarse ya no sólo emperador, sino «dios de América». Anuncia que Cristo había pecado, como San Pedro y los demás santos, que la virgen María estaba del lado de los españoles y que él, Santos, era hijo de otra virgen, Sapa Coya, esposa de Huayna Cápac (el último inca anterior a la irrupción europea), quien a su vez había sido engendrado por el Dios verdadero

[72] Ibíd., pp. 200-202.

[73] J. AMICH, *Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los ministros evangélicos de la seráfica religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles, en la montaña de los Andes, pertenecientes a las provincias del Perú*, Librería de Rosa y Bouret, París, 1854, p. 204.

[74] B. S. MATEOS, *op. cit.*, p. 56.

para reemplazar a Cristo, al segundo día de la muerte de éste. Juan Santos era el mesías, el verdadero Jesús, no el de los evangelios, sino uno nuevo, culturalmente mestizo, bíblico y andino, a quien habría que llamar «Apo Cápac Huayna, Jesús Sacramentado», pues de manos de Huayna Cápac había recibido un documento que lo hacía único gobernante del reino, con prioridad sobre cualquier otro rey del mundo[75]. El aliento católico de sus ideas iniciales ha cedido hasta volverse apenas el esquema en que construye su doctrina. Pasada la toma y la retirada de Andamarca, empezó el segundo periodo de la rebelión, donde a la guerra sucedió la emancipación territorial, traducida a la vez en autonomía y en desconexión con respecto al mundo andino y al español. El sistema colonial se desbarató en la región, pero también el vivaz y fluido circuito comercial que existía en ella desde antes de la conquista, y se fue consolidando la noción de que la selva era impenetrable, idea que habría de sobrevivir en la república, y en la que habría que buscar uno de los orígenes de la pobreza secular de la zona.

Los primeros rumores sobre la muerte de Santos afirmaron que había fallecido entre 1755 y 1756, pero las precauciones españolas para internarse en la región no decayeron. En 1766 el conversor franciscano Salcedo viajó a san Miguel de Conibos, donde una vez había habido una misión, y halló en el lugar a dos indios creyentes de Santos, que le informaron que su líder había subido al cielo en Metraro, y se había esfumado en una bola de humo, muy cerca del lugar donde había construido su templo principal[76]. En 1766 más de un cronista se ocupó de Santos, de su muerte, alegando declaraciones de testigos que decían que el rebelde había sido envenenado por los suyos, que su cuerpo se había deshecho en humo y causado el estrépito de un arcabuz, al desvanecerse. Autores como Varese ven en ello el indicio de una naciente mitificación de Santos entre los nativos: el cuerpo ascendido al infinito; otros, como Zarzar, prefieren suponer que un hiato creciente de conflictos se había

[75] F. Santos Granero, *op. cit.*, p. 39; A. Zarzar, *op. cit.*, p. 43.
[76] F. Santos Granero, *op. cit.*, p. 41.

abierto entre los indígenas de la zona y Juan Santos. Viajeros muy posteriores afirmaron que los caciques locales, envidiosos del poder omnímodo de Santos lo habían apedreado para demostrar la mentira de su inmortalidad[77]. El historiador Fernando Santos ha especulado, a partir de una interpretación de las tradiciones orales de los amueshas, que el rebelde murió a manos de su aliado Mateo de Assia, el curaca principal de Metraro y Eneno. Otro estudioso, Lehnertz, ha propuesto la teoría de que Santos, andino exiliado en la selva, quechua al fin y al cabo privado de su mundo, deprimido ante la imposibilidad de extender su revuelta a los Andes, cayó en una espiral paranoica de miedos y recelos, y que ejecutó a sus principales colaboradores antes de que ellos lo ajusticiaran[78]. Un viajero del siglo diecinueve, Carranza, escribió sin embargo que los indios de la zona seguían venerando la memoria de Santos, que su cuerpo estaba enterrado en el sitio que había sido de una iglesia en los alrededores del Cerro de la Sal[79]. Versiones tan tardías carecen de mayor validez, pero las que aparecieron a mediados del siglo XVIII son sintomáticas: los españoles preferían creer en la desaparición del rebelde, con la esperanza de que su ausencia les devolviera, si no el gobierno de la zona, al menos el sosiego en las cercanías. Pero, en 1766, un indio setebo de nombre Runcato comandó un alzamiento en el que lo siguieron todos los grupos étnicos de la cuenca del río Ucayali, setebos, cunibos y shipibos incluidos, y entonces se hizo evidente que la muerte de Santos no traería la obediencia indígena: las tribus selváticas habían hallado unas formas de coordinación internétnicas, justificadas en la causa común del rechazo a las misiones y al sistema colonial, que hubieran resultado inauditas antes de la rebelión. Con esos levantamientos se reanimó el temor. En 1773, fray Bernardo Peón y Baldés dirigió una carta a sus superiores mencionando a Juan Santos Atahuallpa como el «falso inga» que

[77] A. ZARZAR, *op. cit.*, pp. 71-72.

[78] J. F. LEHNERTZ, «Juan Santos, a Primitive Rebel on the Campa Frontier (1742-1752)», t. IV, Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, I.E.P., Lima, 1972, p. 124.

[79] F. LOAYZA, *op. cit.*, p. XV.

seguía vivo y en previsión de cuyos ataques la Corona mantenía aún los onerosos fuertes y regimientos que conformaban el «cordón de Tarma». Un padre Álvarez Villanueva recabó informes que lo llevaron a pensar que, entre 1773 y 1775, Santos estaba vivo y planeaba una guerra. En 1775, el padre Manuel Gil pidió al comisario de los franciscanos que no se despachara fuera de la zona a la guarnición militar de Huánuco, porque Juan Santos podía atacar[80]. En 1789 todavía se siguen erigiendo fuertes en Uchubamba y Vitoc. El Gran Pajonal fue tierra vedada casi por completo hasta luego de las guerras de la independencia criolla, y sólo cuarenta y siete años después de inaugurado el periodo republicano se fundó una ciudad criolla en la selva baja, La Merced: habían pasado ciento veintiséis años desde el inicio de la rebelión[81].

El mito vertebral de las utopías andinas es el del Inkarri, el inca muerto, descuartizado, cuyas partes desperdigadas por la vasta extensión del incario (en algunas versiones, la cabeza está en España) se habrán de unir un día, el día en que el inca retornará a gobernar entre los suyos. El discurso de Juan Santos es probablemente una de las más viejas versiones conocidas del Inkarri, una en la que el inca no es sólo rey sino también dios. Zarzar ha postulado una explicación de la forma en que ese mito se teje, en las ideas de Juan Santos, con la cosmovisión tripartita que Flores Galindo atribuye al rebelde[82]. Dice Zarzar: a las tres edades milenarias que el joaquinismo franciscano encontraba en la historia del mundo (la edad del Padre, la edad del Hijo, la edad del Espíritu Santo), Juan Santos les asignó una correspondencia mítica incaica y una histórica. Primero, la edad del Padre es la del sol, y la de los hermanos Ayar (los cuatro hermanos del mito fundador del incanato), y ella corresponde al tiempo inaugural del imperio. Luego, la edad del Hijo es la del Huayna Cápac mistificado por Santos, y la del inca Atahuallpa, y corresponde en la historia al tiempo de los gobernantes

[80] S. Varese, *op. cit.*, p. 206.
[81] Ibíd., p. 207.
[82] A. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 108.

incas. En tercer lugar, la edad del Espíritu Santo es la de Juan Santos Atahuallpa, el Inkarri, el tiempo presente de la conquista y la restauración, un cataclismo que repondrá a los indígenas en la cúspide del poder[83].

Luis Millones hace ver que Juan Santos Atahuallpa articuló su rebelión sobre una base multiétnica, aproximándose a los amazónicos a través de la mediación de personajes que habían atravesado distintos universos culturales: entre sus jefes se contaba un curaca amuesha, como Mateo de Assia; un negro ex esclavo, como Antonio Gatica; un indio de la sierra, como Gaspar Aguirre; un capitán chuncho llamado Piñate, y al menos un blanco, limeño y letrado, además de una tropa itinerante de seiscientos flecheros de los Andes[84]. Flores Galindo llama la atención sobre esa pluralidad, y sobre el hecho de que, entre los pocos rebeldes capturados alguna vez, aquellos a quienes se siguió juicio declararon haber nacido en un lugar, haber contraído matrimonio en otro, haber laborado en uno más y, por último, haber viajado hasta la selva central para reunirse con Santos, quien distaría mucho de ser, entonces, el único trashumante entre los levantados[85]. La rebelión pareció cristalizar en una forma de autogobierno la multiplicidad cultural que era histórica en la selva baja desde siempre. Pero esa unidad política, que Varese llama un panindigenismo sin precedentes, fundada en un ideal mesiánico de liberación, se contraponía, precisamente, a las expectativas que los nativos podían haber buscado en la rebelión: mientras Santos se proclamaba jefe hereditario (pues justificaba el liderazgo en su descendencia incaica), noble, divino y permanente, las nociones nativas de poder privilegiaban la aparición de figuras eventuales, temporales y carentes de privilegios más allá de la poliginia[86]. Flores Galindo observa que esa discrepancia puede explicar la caída final de su gobierno, y su incapacidad de alcanzar lo que era su meta final: recuperar el reino de los incas significaba coronarse

[83] A. ZARZAR, *op. cit.*, pp. 55-58.
[84] L. MILLONES, *op. cit.*, p. 222.
[85] A. FLORES GALINDO, *op. cit.*, pp. 106-107.
[86] A. ZARZAR, *op. cit.*, p. 74.

emperador en Lima o en el Cusco, cosa que jamás sucedió. La pregunta crucial que se formula Flores Galindo es por qué Santos nunca logró que su prédica germinara por completo entre las poblaciones andinas colindantes que, a excepción de los quechuas, no se sumaron a su movimiento. Su respuesta es que el cinturón de poblaciones huancas (antiguos enemigos de los incas) fue el muro de contención para el mensaje unitario: los huancas jamás serían atraídos por la reivindicación del incario, la invocación de los mitos cusqueños o el nombre de Atahuallpa[87]. Entre los amazónicos, en cambio, la figura del inca como un héroe cultural, símbolo del paraíso recuperable e introductor de tecnología, era conocida en los mitos de los campas, amueshas, piros, shipibos, machiguengas, cunibos y cashibos, quienes no se espantarían ante su nombre, y lo asimilarían de inmediato como un coyuntural liberador[88].

Los amueshas tienen hoy el mito de un dios llegado a liberarlos desde las alturas, una figura en que guardan la memoria de Juan Santos y a la que llaman Yompor Santo, en homenaje a su padre Yompor Ror, que era el sol.

[87] A. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 112.
[88] F. Santos Granero, *op. cit.*, p. 38; B. S. Mateos, *op. cit.*, p. 58.

Capítulo V

El capitán Luis del Sáric y el fin del mundo (México, 1751)

En las misiones de Sonora, en 1751, los jesuitas escucharon a ciertos indios el rumor de que el fin del mundo era inminente. El escenario era el extremo norte de las conquistas españolas, una tierra secularmente abandonada por la administración colonial, donde los sacerdotes ignacianos llevaban décadas tratando de superar la precariedad de sus endebles reducciones. Según un censo de 1760, la región fronteriza bordeaba el cuarto de millón de habitantes, la mitad nativos. La tierra era un rompecabezas de tribus que los españoles no lograban resolver: comanches y apaches, tarahumaras y seris, taovayas y wichitas, kichais y tawakonis, utes, iscanis y navajos, además de grupos nómades de apaches mescaleros y cimarrones que circulaban por Nueva Vizcaya, y yumas, apaches gileños y pimas altos que lo hacían entre Sonora y Sinaloa, asolando los poblados españoles, hurtando ganado y niños y caballos, y desapareciendo tan rápido como llegaban[1]. La Pimería Alta, donde el vaticinio del apocalipsis había surgido, abarcaba las tierras entre el río Gila y el Magdalena, sólo leguas al norte de las posesiones de los yaquis, una parte en Sonora y otra en Arizona. Los pimas, moradores de los valles del Altar y el Magdalena, formaban el grupo más numeroso de nativos, la mitad de ellos bajo la disciplina de los misioneros, la otra mitad dispersa en campos y montañas; ni unos ni otros reconocían una autoridad que los unificara, ni ninguna forma mayor de unidad política. Frente a los nativos, la población de migrantes no era menos plural. Los europeos eran escasos;

[1] R. Salmón, «A Marginal Man. Luis del Saric and the Pima Revolt of 1751», *Americas*, n.º 45, 1, 1988, p. 64.

la mayoría de los súbditos de la Corona eran mestizos e indios aculturados, conversos, obreros o pequeños propietarios, a quienes la lengua local había dado un nombre singular: *gente de razón*. En la Pimería sonorense, los indios eran alrededor de cincuenta y cuatro mil, y los pobladores no nativos treinta y cinco mil, la mayor parte de ellos avecindados en cuatro villas, seis emplazamientos militares, catorce rancherías y cuarenta y un minúsculos poblachos mineros.

Desde finales del siglo XVII, bajo el comando inicial del padre Kino, los jesuitas habían desplegado una ajetreada labor misional, diseñando sus pueblos con una organización uniforme: en cada uno, los sacerdotes establecían un cabildo de cuatro miembros —un gobernador, un alcalde, un alguacil, un *topile*—, de cuya elección debían ocuparse los nativos. Al cabildo le correspondía dirigir la distribución de las parcelas de cultivo y el reparto de las cosechas, de modo que era la instancia crucial en la regulación económica de la misión. A causa de ello, los sacerdotes rara vez permitían que alguien se hiciera de un sitio en esa jerarquía sin su autorización y complacencia: los misioneros, con regularidad, vetaban o refrendaban, según su preferencia, la designación de los miembros del cabildo, o concertaban la elección de modo que sólo neófitos u otra gente de su confianza accedieran al consejo, y convocaban a una nueva elección cada vez que uno de sus colaboradores empezaba a fallarles, y no, como estipulaban sus reglamentos, de forma anual[2]. Ciertos jesuitas, además de los cabildos, instituían en sus misiones una rigurosa división laboral. El padre Garrucho, conversor de Guévavi, otorgaba a sus neófitos cargos permanentes: unos eran vaqueros, otros forrajeros, unos eran pastores y otros ganaderos, o muleros, o irrigadores, o cocineros y panaderos[3]. Aunque un decreto real prohibía que los indios cultivaran la tierra

[2] J. L. MIRAFUENTES GALVÁN, «El enemigo de las casas de adobe. Luis del Sáric y la rebelión de los pimas altos en 1751». F. CASTRO, V. GUEDEA y J. L. MIRAFUENTES, *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, UNAM, México, 1992, pp. 152-154.

[3] J. L. KESSELL, *Mission of Sorrows. Jesuit Guevaví and the Pimas. 1691-1767*, University of Arizona Press, Tucson, 1970, p. 92.

de la Iglesia más de tres días por semana, eran la discreción o el apetito de los sacerdotes los que decidían el cumplimiento o el abandono de esa norma. A ese elemento conflictivo interno entre jesuitas e indios, se sumaba uno externo, entre los sacerdotes y la *gente de razón:* los jesuitas tampoco solían obedecer las leyes de Indias que dictaban cómo elegir qué tierras habían de corresponder a las misiones y qué tierras a los pobladores laicos[4]. Éstos, a su vez, veían a los indios reducidos como mercancías, y no era infrecuente la ocasión en que los secuestraban para venderlos como esclavos, o los contrataban como mercenarios para atacar a los curas, o a otros pobladores cuya competencia se tornara incómoda[5]. En ese intrincado tejido de luchas no siempre embozadas, los jesuitas, además, sostenían un frente de batalla político contra el poder civil, como ocurría en toda la extensión de la colonia, y otro contra los curas de parroquia apostados en los pueblos mineros, quienes apoyaban a los pobladores civiles para que llevaran a los indios de las misiones a trabajar en las minas. Ésa es la época en que la zona presenció la llegada del sistema de las reparticiones forzosas de trabajo indígena[6].

A diferencia de lo ocurrido en Paraguay y en el Yaquimi, donde los indígenas parecieron aceptar la jefatura jesuita en niveles distintos (exclusivamente en lo económico, entre los yaquis; con amplias implicaciones políticas, entre los guaraníes), y a semejanza de lo sucedido en Chile con los mapuches, la relación entre los jesuitas y los pimas era endeble. Cada vez que un misionero era reemplazado, su suplente encontraba el pueblo misional desierto, y debía recurrir a la fuerza de los soldados

[4] Ibíd., pp. 92-99.

[5] R. SALMÓN, *op. cit.*, pp. 63-64.

[6] J. L. KESSELL, *op. cit.*, p. 99. R. SALMÓN, *op. cit.*, p. 68. Hay una equivocidad en los términos «repartición» o «repartimiento»: algunas veces aluden al mecanismo de compra compulsiva con el que los corregidores y otras autoridades españolas obligaban a los indios a adquirir sus productos; otras veces, como aquí, aluden a la práctica de enviar indios como trabajadores forzosos a minas o haciendas (lo que en el ámbito andino se llamaba *mita*, siguiendo el uso de los incas).

para repoblarlo[7]. En la medida en que las formas de producción representaran una mejora circunstancial para los nativos, éstos aceptaban regresar, y el conversor se veía obligado a contentarlos con fiestas religioso-seculares, como la que se celebraba en Guévavi cada 29 de septiembre, que incluía el reparto de dulces y alguna corrida de toros[8]. Desde 1732, con la llegada del padre Ignacio Keller, el vínculo de las misiones jesuitas con el resto de la economía colonial se expandió: la evangelización de Keller fue violenta y compulsiva, pero su comercio con rancheros y mineros fue feraz, lo que resultaba conveniente para sus neófitos[9]. La permanencia de los nativos en los pueblos misionales, más que un reconocimiento de la autoridad eclesiástica, respondía a conveniencias y simpatías personales, o a la coerción que los sacerdotes pudieran ejercer a través de los soldados. También aquí las epidemias eran frecuentes, sobre todo de sarampión y viruela, y si las cifras de conversos no disminuían en los informes anuales de cada misión, se debía a la prontitud con que los muertos eran reemplazados con la llegada de nuevos nativos. Aun así, Kessell y Salmón han señalado cómo, en la década de 1740, los misioneros reunían entre sus feligreses a más *gente de razón* que a indígenas, por un lado debido a la creciente aculturación suscitada por la apertura del circuito económico minero, y por otro, a causa de que las epidemias llegaron a ser un problema que los pimas sólo podían evitar alejándose de los precarios centros urbanos jesuitas[10].

Pero no en todos los pueblos misionales había un misionero permanente; en muchos casos, los pueblos eran considerados *visitas* de otro, que era la central, y el sacerdote de la central se veía en la necesidad de confiar, durante sus largas ausencias, en las autoridades del cabildo nativo. Santa Gertrudis del Sáric, el pueblo donde la rebelión pima de 1751 habría de gestarse, era la visita de la misión de Tubutama, y el hombre fuerte entre los locales, un supervisor de cosechas enriquecido en el poder, era

[7] J. L. Kessell, *op. cit.*, p. 90.
[8] Ibíd., p. 104.
[9] R. Salmón, *op. cit.*, p. 68.
[10] J. L. Kessell, *op. cit.*, p. 91; R. Salmón, *op. cit.*, p. 65.

un indígena cristianizado llamado Luis Oacpicagigua[11]. Desde que el padre Kino lo fundó, en 1689, hasta 1750, Sáric no tuvo un misionero permanente, de modo que una corta sucesión de naturales poderosos había ejercido en la práctica su dirección económica y militar. Luis se había distinguido entre todos, comandando crecidas expediciones de pimas en apoyo de los españoles, para sus campañas de avasallamiento de las tribus enemigas. En 1750, Luis se había puesto al frente de cuatrocientos coterráneos en una exitosa guerra contra los sibubapas, los piatos y los seris en la isla de Tiburón, y había sufragado los gastos de la expedición con su propio dinero[12]. El gobernador de Sonora y Sinaloa, Diego Ortiz de Parrilla, había consolidado el poder de Luis al nombrarlo, como recompensa por la campaña, capitán general de los pimas, cargo que Luis sumó al de gobernador del Sáric, que ostentaba ya, luego de haber sido alcalde de su pueblo. Parrilla lo autorizó a formar una escolta personal, con la que transitaba siempre, y con ello pensó haber afiatado su alianza con quien era, de hecho, el más rico e influyente entre los pimas altos, a quien recurriría para reclutar soldados nativos —o *auxiliares indios*, según se les llamaba— y reducir a los indígenas montañeses[13]. En un principio, Luis no lo defraudó: él mismo se encargó de la reducción de dos rancherías que estaban bajo su control (las de Upiatuban y Concuc) y luego otras dos en la visita de Guévavi (Toamuc y Suctuni). Luis proclamaba que sus acciones eran guiadas por el amor de Dios y del rey[14]. Para preocupación de los jesuitas y regocijo del gobernador, Luis se fue transformando en un líder carismático y sus acciones se colmaron de populismo: regalaba alimentos a los indios y se hacía del aprecio de los vecinos mediante el recurso de comerciar con

[11] J. L. Mirafuentes Galván, pp. 153-154; R. Salmón, *op. cit.*, p. 69.

[12] S. E. Moreno Yáñez, «Motines, revueltas y rebeliones en Hispanoamérica», en E. Tandeter; J. Hidalgo Lehuedé, *Historia General de América Latina*, t. IV, Ediciones Unesco/Editorial Trotta, París, 2000, p. 426; R. Salmón, *op. cit.*, p. 66; J. L. Mirafuentes Galván, *op. cit.*, p. 155.

[13] J. L. Mirafuentes Galván, *op. cit.*, p. 154.

[14] J. L. Kessell, *op. cit.*, p. 92.

ellos a precios inusitadamente bajos[15]. Las fiestas que ofrecía en Sáric eran célebres; convocaban la peregrinación de indios desde las misiones del norte, nativos que llegaban donde Luis con la esperanza de recibir regalos y favores. Su extrema largueza tenía, claro, fines definidos: Luis fue haciéndose propietario de terrenos, sus campos dieron trigo, algodón, maíz, lentejas y garbanzos, en sus tierras pastaba ganado mayor, y la base de su negocio se ensanchó mucho más allá de su localidad, sostenida en la confianza de numerosos colaboradores y subordinados en toda la Pimería, con los que Luis podía comunicarse en sus propios dialectos[16]. Un testigo de la época aseguraba que las posesiones de Luis Oacpicagigua, o Luis del Sáric, eran tanto o más cuantiosas que las de varias misiones de la región[17].

Hasta entonces, los pimas altos nunca habían reunido a más de un diez por ciento de su gente para una causa común. Su única revuelta había ocurrido en 1695 y había tomado como víctima mortal a un solo sacerdote, el padre Francisco Saeta, de Caborca. Luis estaba a punto de sentar un hito sin precedentes. Como sucedía con la llegada de cada otoño, los españoles venían planificando su ofensiva anual sobre las tierras de indios circundantes, intentando sobreponerse a una epidemia de viruela que había diezmado las tropas: la ayuda de Luis era imprescindible[18]. Saliendo de Sáric, Luis tomó la ruta de Guévavi, donde el padre Garrucho le ofreció una diplomática bienvenida; su siguiente estación debía ser Soamca, misión regida por un cura menos amigable, el padre Keller. A Soamca, Luis entró con los atavíos de oficial español, espada a la cintura, botas y fusil, disparando tiros al aire como lo había visto hacer a los capitanes ibéricos. Keller no se contuvo: le gritó que era un perro chichimeco, que sus ropas debían ser trapos y pieles de coyote, que sus días debía pasarlos persiguiendo roedores en las montañas. Luis abandonó Soamca y privó al gobernador Parrilla de su ayu-

[15] J. L. Mirafuentes Galván, *op. cit.*, p. 155.
[16] R. Salmón, *op. cit.*, p. 67.
[17] J. L. Mirafuentes Galván, *op. cit.*, pp. 156-157.
[18] J. L. Kessell, *op. cit.*, p. 102.

da para la campaña militar[19]. En noviembre, los jesuitas de la zona oyeron las primeras noticias sobre asaltos en las misiones de Arivaca, sobre caballos robados en los alrededores; no supusieron que Luis estuviera detrás de tales correrías, pero sí evaluaron las posibilidades de sobrevivencia de sus pueblos si un ataque mayor se producía. La pobreza de los emplazamientos militares cercanos, Terrenate y Fronteras, no auguraba nada bueno: en Fronteras, casi todos los soldados eran víctimas de la epidemia; en Terrenate, la guarnición era minúscula[20].

El 20 de noviembre de 1751, Luis Oacpicagigua congregó a los indios en una barranca cerca de Sáric y de la fuente del río Altar, para decirles que la relación con las misiones era insostenible, que el empeño de sus agricultores no merecía como respuesta los maltratos que recibían de los conversores, que los sacerdotes debían ser expulsados de la Pimería Alta, y que la única forma de desembarazarse de ellos para siempre sería expulsar también a todos quienes no fueran nativos. De inmediato, Luis despachó *tlatoleros* —mensajeros agitadores— en todas las direcciones de la Pimería, desde Sáric, con la noticia de que la insurrección general empezaba ese día, y la orden de que los pimas atacaran las misiones y se replegaran luego hasta perderse de vista en las montañas de Baboquivari. Cuando hicieran eso, debían llevar consigo a sus familias y sus pertenencias[21]. Quien viera a un español debía asesinarlo, sin distinguir entre rancheros, soldados, mineros o misioneros, y también la gente de razón debía ser aniquilada, sin dejar rastro de ellos en la Pimería Alta, hasta el Golfo de California por el oeste, el valle del Gila por el norte y el valle de San Pedro por el oeste[22]. El discurso de Luis anunciaba que los ríos de sangre por venir eran aguas de purificación: una vez que pasara la corriente, todos vivirían felices, pero la felicidad era un fin colectivo. Ningún

[19] Ibíd, p. 103.

[20] R. C. Ewing, «The Pima Uprising of 1751: A Study of Spanish-Indian Relations on the Frontier of New Spain», *Greater America. Essays in Honor of Herbert Eugene Bolton*, Books for Libraries Press, Freeport, 1968, p. 260.

[21] Ibíd., p. 260.

[22] R. Salmón, *op. cit.*, p. 67.

pima debía temer a la muerte, porque Luis estaría a su lado para resucitarlo. Cuando el mensaje alcanzó a los jesuitas, los nativos lo habían transformado en un anuncio del fin del mundo. En un principio, era la declaración de un programa de reivindicación étnica, tras el cual se ocultaba el reclamo de un caudillo culturalmente mestizo, quien era el signo de una nueva clase de indígenas adinerados y comerciantes, ávida de establecer vínculos distintos con los grupos circundantes.

La respuesta de los nativos distó de ser unánime. Los pimas sobáipuris del noreste, como los pápagos del noroeste, se negaron a exiliarse en la montaña, y vieron en las pretensiones de Luis el intento de imponer una autoridad extranjera, impropia[23]. Sin embargo, los nativos que se inscribían en la esfera de influencia económica, política o militar de Luis del Sáric, obedecieron rápidamente. Los pueblos en la ribera del Altar y las cercanías de San Miguel de Sonoita —una misión fantasmal, semiabandonada en la Papaguería— recibieron ataques ese mismo día. En Caborca, el padre Tomás Tello y once adláteres del pueblo misional fueron muertos por un grupo de rebeldes instruidos por Luis del Pític, lugarteniente de Luis del Sáric y gobernador de su pueblo natal. La muerte de Tello era emblemática para los indios, porque el misionero era acaso el más discutido y violento de todos: en lugar de eliminarlo con las flechas que usaron para acabar con los demás, los indios de Caborca lo asesinaron a palos[24]. Cuando el juicio sobrevino tiempo después, Luis del Pític acusó a Tello de una inacabable lista de crímenes: a una india embarazada la había dejado morir en el cepo por no oír misa, a un hombre por no llegar en la mañana al trabajo, a otro por no regar su cosecha[25]. El año anterior, el teniente José de Olave, escribiendo en Caborca, había enviado una carta a sus superiores para advertir que los abusos de Tello podían desencadenar el caos en la región. En esos días, sin embargo, Tello escribía a las mismas autoridades para expresar otra angustia:

---

[23] Ibíd., p. 68.

[24] J. L. Kessell, *op. cit.*, p. 97; J. L. Mirafuentes Galván, *op. cit.*, p. 149.

[25] J. L. Mirafuentes Galván, *op. cit.*, p. 167.

los abusos del teniente Olave hacían inminente una desgracia[26]. La intersección entre el círculo jesuita y el militar daba siempre espacio para ese fuego cruzado de acusaciones: el juicio retrospectivo se dificulta.

Luego del ataque a Caborca, Luis del Pític y los suyos se trasladaron corriente arriba del río Uquitoa, y entraron al pueblo de ese nombre, donde, coludidos con los pimas locales, exterminaron a la población de migrantes: veinte muertos. Saquearon lo posible, y al resto le prendieron fuego, y dejaron una señal de amistad a las demás etnias esparcidas por la región, pues exceptuaron de todo daño a los indios yaquis que moraban en el pueblo[27]. Los indios de Tubutama, la misión cabecera de la que dependía Sáric, tuvieron noticia de la insurrección muy pronto, pero un nativo principal, Ignacio Matovit, prefirió permanecer leal a su misionero, y lo puso sobre aviso: era el jesuita Jakob Sedelmayr, quien tuvo tiempo para despachar una partida de mensajeros que alertaran a los pueblos colindantes. Sedelmayr (un hombre curtido por veinte años en las misiones, cuyo primer contacto con América había sido un naufragio frente al puerto de Veracruz[28]) reunió en su casa a catorce indios fieles y mestizos y a dos soldados españoles, y se preparó a resistir. Uno de sus mensajeros había sido remitido hacia Sáric, donde milagrosamente alcanzó a notificar al conversor, Nentvig, quien trepó a un caballo y corrió a refugiarse con Sedelmayr en Tubutama, adonde llegó cerca de la medianoche del día 20. Mientras Nentvig apuraba ese trayecto, el jefe rebelde, Luis, preparaba en Sáric una estratagema: difundiendo el rumor de la llegada de los apaches, brindó su propia casa como refugio a dos decenas de personas leales a Nentvig. Cuando los tuvo dentro, prendió fuego a las paredes y los dejó morir en llamas: quienes trataron de huir fueron ultimados en el umbral[29]. Tan pronto como Luis percibió la ausencia de Nentvig, se apresuró a capturar a su

[26] Ibíd., pp. 168-169.

[27] R. C. Ewing, *op. cit.*, p. 264; J. L. Mirafuentes Galván, *op. cit.*, p. 148.

[28] J. L. Kessell, *op. cit.*, p. 88.

[29] R. C. Ewing, *op. cit.*, p. 261.

mayordomo, Laureano, pero éste también huyó: la furia del rebelde terminó encarnizándose en la esposa y los hijos de Laureano, pero de inmediato supo dónde buscar al misionero, y condujo a los suyos hacia Tubutama, donde Nentvig, Sedelmayr y los suyos le habrían de ofrecer una asombrosa resistencia.

Por la madrugada, los dos jesuitas y los demás refugiados vieron a corta distancia la sombría llegada del enemigo. Las crónicas españolas describen un número épico, tal vez sobrestimado por la heroicidad de la pelea: mil indios de Santa Teresa y la ranchería de Jonamota, según se dice, sitiaron la misión. Luis, entregado a coordinar las acciones, no comandaba ese ejército: el jefe era Sebastián, el gobernador nativo de Santa Teresa. Los indígenas incendiaron los muros y los techos de la iglesia, con flechas encendidas, y lanzaron sus proyectiles durante todo el día. Al caer la noche, se retiraron. Dentro de la casa misional, nadie había muerto, y Sedelmayr envió a uno de sus soldados camino a Santa Ana, y a un indio en dirección a San Ignacio —ambos sitios al sudeste— a solicitar ayuda[30]. A la mañana, llovieron flechas, leños y piedras sobre techos y ventanas, y el número de los atacantes parecía haber crecido. No obstante, los sitiados, sumergidos ahora en un escombro monumental, no se sometieron. Los atacantes volvieron a desaparecer de su vista por la tarde, y Sedelmayr ordenó al soldado Domingo Castillo que asomara al exterior e intentara recoger caballos en lo que quedaba del pueblo: minutos después, Castillo murió apaleado. Los resistentes ponderaron sus posibilidades: nadie llegaba en su auxilio, las municiones eran escasas y la pólvora se agotaba; debían escapar, pero dos de ellos estaban malheridos; Sedelmayr, dos rasguños en la cabeza y una flecha cruzada en el brazo, acordó con Nentvig el plan inmediato: por la noche, confesarían a los heridos para dejarlos morir en paz espiritual, y los demás saldrían por caminos inusuales con ruta a Santa Ana. La idea, sorprendentemente, funcionó, y ese miércoles los sobrevivientes llegaron a su destino[31].

---

[30] Ibíd., p. 262.
[31] Ibíd., p. 263.

El primer día de la rebelión, los pimas habían atacado también Arivaca, donde tres familias de pobladores habían muerto. Pocas horas después la *gente de razón* del valle próximo de San Luis fue informada, y acudió al pueblo, sin hallar a los agresores. Cuando emprendieron la búsqueda, sufrieron una emboscada: cuatro pimas perdieron la vida, y sólo dos vecinos fueron heridos, pero la diferencia de número los hizo huir[32]. En los villorrios del Altar, otras veinticinco personas cayeron víctimas de los pimas. Como el padre Tello en Caborca, en la misión de Pápago, el jesuita Enrique Rhuen, su mayordomo y un servidor suyo perecieron apaleados, y los pimas sublevados huyeron del lugar cargando con los ornamentos de la iglesia, antes de convertirla en cenizas. De Sáric a San Xavier del Bac y de allí a Suamca, los ataques fueron similares, aunque su inicio fue más lento mientras mayor fuera la distancia con respecto a Sáric. Sólo el 23 de noviembre, el padre Ignacio Keller, quien había repudiado a Luis, pidió desde su misión en Suamca la dotación de soldados para prevenir las tropelías de los insurrectos. Su demanda fue recibida por el teniente presidial de Terrenate, Isidoro Sánchez de Tagle, quien, no sin titubear ante la posibilidad de desguarnecerse él mismo, mandó a Suamca a cinco de sus hombres. En San Xavier, tuvieron que pasar más días para que el conversor Francisco Paver atisbara el riesgo y huyera hacia Guévavi, donde llegó con la protección de tres solados y su mayordomo. El misionero de Guévavi, un italiano de Sardinia que había mutado su nombre, de Giuseppe Garruccio a Joseph Garrucho, y que vivía en la desolación de la frontera desde 1745, estaba sobre aviso con respecto a los peligros que se cernían sobre la misión. A Guévavi había llegado días antes un mestizo sangrante que dio noticia del ataque a Tubac, y, en la destrucción de Arivaca, el mayordomo de Garrucho había perecido[33]. Guévavi se pobló en esos días de refugiados que corrían de la amenaza pima, y Garrucho decidió que todos deberían salir en dirección a Terrenate. A su paso por Suamca, se les sumó el padre

[32] Ibíd., p. 264.
[33] J. L. KESSELL, *op. cit.*, pp. 87, 106.

Keller, con los cinco soldados que acababa de recibir desde Terrenate. Según Kessell, historiador jesuita, los indios de Guévavi no se desbandaron sino hasta que vieron salir de la misión a su padre conversor, pero en ese momento —hecho que puede dar una idea del caos que se había apropiado de la zona— algunos de los nativos fugaron a las montañas, mientras otros salieron en busca de la tropa rebelde, para sumarse a ella[34].

Apenas desertada la misión, una columna de sublevados ingresó en ella para celebrar un *tlatole*, durante el cual destruyeron la iglesia recién levantada por los jesuitas. Idéntica devastación ocurrió en San Xavier del Bac. Los discursos de Luis, su definido ensañamiento contra la figura de los misioneros, habían atizado un sentimiento de sublevación tradicionalista y anticristiana, y en ella los jesuitas eran blancos tan apetecibles como los demás símbolos de la religión. La Pimería Alta se transformó en un mundo subvertido: los pimas y sus aliados indígenas transitaban por todo el territorio usando las crismeras de los Santos Óleos hurtadas de las iglesias como cigarreras o como tabaqueras, ponían como frenos para sus caballos las cadenas de plata de los incensarios, se cogían el cabello con cíngulos, se prendían las joyas de los santos como alhajas sobre sus ropas, llevaban como capotes las cortinas de las capillas, los galones como adorno de sus sombreros hispanos, las telas de cáliz como pañoletas o taparrabos, y tomaban sus bebidas en las copas del vino consagrado. Según testigos, en Sáric, un *topil* había improvisado un sudadero para su caballo con un lienzo que representaba al apóstol Santiago, lo que no debía ser un gesto ingenuo, sino una recusación del símbolo por excelencia de la conquista religioso-militar hispana[35]. En los juicios posteriores, los jesuitas habrían de culpar a Luis del Sáric de haber violentado la virtud de la religión perpetrando atrocidades como descasar a indios que habían contraído matrimonios cristianos para dar las mujeres a otros hombres, y celebrar esas nuevas bodas siguiendo los usos de la tradición indígena. Lo habrían de acusar, asimismo, de

[34] Ibíd., p. 108.
[35] J. L. Mirafuentes Galván, *op. cit.*, p. 150.

Santiago Matamoros. Óleo anónimo mexicano, siglo XVII. Tlatelolco. La leyenda del santo defensor de la Corona y patrón de España llegó a México con el arte barroco y la evangelización. En este caso, el artista ha sustituido a los moros del Al Andalus por los aztecas que poblaban el valle de México dos siglos antes.

azuzar a los indios a continuar ese ejemplo, volviéndolos a «sus usanzas gentílicas de embriagueces, bailes y agüeros»: tras décadas en la frontera, los sacerdotes aún no habían comprendido la naturaleza ritual de las fiestas indias. También se habría de sostener que Luis había tenido numerosas concubinas, cosa que el rebelde justificaría con apelaciones a la economía productiva de su hogar[36]. Muchas de las faltas que los jesuitas encontrarían en Luis (además de la evidente: la conducción de la revuelta), parecen describir al líder rebelde como la encarnación del peligro de un regreso a las costumbres étnicas de la Pimería Alta. El padre Sedelmayr, principal impulsor de tales cargos, debía temer la reaparición de los hechiceros pimas cuya existencia él mismo había denunciado muchos años atrás, y a quienes él había oído vaticinar desgracias no muy distintas de la que Luis parecía proponer, ahora, con la famosa hipérbole del fin del mundo. Pero las razones de Sedelmayr en ese aspecto en particular pudieron ser más personales que políticas o religiosas: su añejo enfrentamiento con los hechiceros lo había hecho víctima de maldiciones y objetivo de dardos emponzoñados; pero la costumbre de los hechiceros de postular trágicos augurios para la región había ocasionado, también, que los pimas los acusaran a ellos, y no a los sacerdotes (como había sucedido en casi todo el mundo colonial), del advenimiento de las epidemias[37]. El hecho de que Luis, en 1750 y desde Tubutama, hubiera llamado a los indios a asesinar a Sedelmayr no hacía sino terminar de identificar al rebelde, ante los ojos del jesuita, como uno más de los hechiceros que tanto tiempo había combatido[38].

Las autoridades virreinales de Sonora y Sinaloa no supieron de la rebelión hasta algunos días después de su inicio. El teniente político Bernardo Urrea, el primero en enterarse, fue notificado el 22, y partió con rumbo norte hacia Santa Ana, donde llegó el 24 y halló a los vecinos fortificando sus defensas; pero

---

[36] Ibíd., pp. 156-157.

[37] Ibíd., p. 166; A. F. Pradeau, *La expulsión de los jesuitas de las provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa en 1767*, Antigua Librería Robredo, México, 1959, p. 230.

[38] J. L. Mirafuentes Galván, *op. cit.*, p. 171.

ninguna orden vino del gobernador Diego Ortiz de Parrilla hasta dos días más tarde. Parrilla era un oficial de virtudes militares discutibles, un personaje singular a quien gustaba firmar sus documentos con pompa barroca, incorporando a su nombre la lista de todos sus cargos: coronel de los ejércitos reales, capitán de los dragones de Veracruz, comandante de los destacamentos de la ciudad de Los Ángeles, gobernador y capitán general de los reinos de Nueva Andalucía, provincias de Sonora y Sinaloa y las otras adjuntas, sus presidios, sus fronteras y sus costas de los Mares del Sur. Los jesuitas decían que su traslado a América lo había obtenido por la gracia de un tío en la corte madrileña, y su paso a las fronteras porque el virrey no lo quería cerca suyo en Ciudad de México[39]. Parrilla temía una campaña militar en la frontera porque sus tropas allí eran escasas y estaban pobremente abastecidas, y porque el jefe enemigo, Luis del Sáric, había sido hasta entonces su primer y mejor aliado en esas tierras. En un oficio suyo dirigido a la corte, habría de escribir que la rebelión le llenaba de lágrimas los ojos, porque Luis había sido siempre honorable, leal y corajudo, y había librado a la Corona de gastos onerosos sufragando a su tropa de auxiliares indios con las ganancias de su comercio[40].

Aunque la situación le ordenaba reaccionar rápidamente, sus primeros movimientos fueron defensivos y de modesto volumen. Dispuso la movilización de tropas hacia la frontera de Sinaloa y Sonora; ordenó al capitán Tomás de Beldarráin, jefe de una guarnición estacionada en Horcasitas, que saliera al norte con sus hombres y se reuniera con el alférez Fontes y sus solados, en los altos de valle de Sonora, y que durante esa movilización reclutara tantos hombres como fuera posible. Otro capitán, Juan Antonio de Menocal, en Fronteras, recibió instrucciones de apuntalar con sus hombres a la tropa de Terrenate, adonde deberían llegar también los soldados de Bacanuche, dejando que los civiles de la región buscaran protección en Chinapa. Horcasitas, mientras tanto, debía suplir la salida de su guarnición con nue-

[39] J. L. Kessell, *op. cit.*, p. 107.
[40] R. C. Ewing, *op. cit.*, p. 268.

vos hombres llegados desde Fuerte, al mando del teniente general Salvador Esquer[41]. El mismo Parrilla estaba en Horcasitas para entonces, y el 26 de noviembre salió de allí con destino al norte, con un grupo de veinte subalternos, de los cuales catorce eran indios yaquis (lo que deja notar la división indígena y muestra el recurso hispano de oponer a los connaturales, que sería decisivo en la rebelión andina de Túpac Amaru). Ese viaje, al cabo del cual, en San Ignacio, el gobernador Parrilla debía colocarse al frente de sus tropas, se anunciaba como el inicio de la respuesta al rebelde, pero se transformó en una gira de exhortación y prevención: Parrilla se detuvo reiteradamente, en Nacámeri, en Opodepe, en Tuape y en Cucurpe, a predicar entre los indios la fidelidad a Dios y a la Corona, envió de avanzada a San Ignacio a un mensajero ordenando a los jefes militares españoles que se reunieran en consejo de guerra antes de su arribo y que lo aguardaran con los resultados de su deliberación. El capitán Tomás de Beldarráin fue el encargado de convocar al consejo en San Ignacio, donde más de seiscientos españoles y mestizos se habían concentrado para eludir el ataque de los pimas. En la reunión estuvieron presentes Urrea, Fontes, Beldarráin, dos oficiales de menor graduación, y tres misioneros jesuitas: Sedelmayr, Nentvig y su superior, Gaspar Stiger. Los jesuitas fueron más favorables que los soldados a la idea de una salida militar. Stiger propuso que se tomara San Ignacio como base de operaciones, y que, en vista de la cortedad y el rápido decrecimiento de sus abastecimientos, la respuesta debía darse de inmediato, y concentrarse en la destrucción del grueso de las huestes insurrectas, que, según todos los indicios, debían de seguir congregadas en Tubutama. Desde el lado de Beldarráin, las propuestas fueron más cautas: estaba bien tomar San Ignacio como cuartel, pero había que intentar una solución pacífica parlamentando con los rebeldes, no atacar sino hasta que ese esfuerzo se agotara, y de ninguna manera si no se reunían soldados suficientes para disponer de doscientos en la ofensiva, sin descuidar San Ignacio. Con esa decisión, el consejo de guerra esperó la llega-

[41] Ibíd., p. 266.

da de Parrilla[42]. A su arribo, el gobernador hizo suyas las recomendaciones de Beldarráin. Era el 30 de noviembre. Parrilla designó una comitiva peculiar como embajada para parlamentar con Luis del Sáric: cuatro nativos y un soldado, de apellido Rodríguez, que hablaba la lengua de los pimas. Ningún oficial fue enviado. La propuesta de Parrilla para Luis era la expresión de la estima en que lo seguía teniendo: el perdón total de las ofensas para todos los sublevados, en tanto se arrepintieran y regresaran a sus casas. La oferta era excesiva a ojos de los jesuitas. Nentvig escribiría después que Parrilla no se resignaba a perder la ayuda de Luis y que, según el juicio del gobernador, sólo los auxiliares indios que Luis reunía para las campañas contra seris y apaches eran combatientes aptos para pelear en esa zona[43]. La opinión de Nentvig sobre Luis no podía divergir más: cada vez que él había buscado ayuda en Luis del Sáric, decía Nentvig, había hallado negativas, dilaciones o bravuconadas; cada vez que le había solicitado cooperación para detener los desvaríos paganos de los indios, Luis había azuzado a los nativos a mayores disparates[44]. Nentvig, sin duda, había sido el jesuita más próximo a Luis, pues, como misionero de Tubutama, tenía a Sáric como visita desde 1750, y desde su primer encuentro había juzgado el poder de Luis impropio y excesivo. «Era injusto que uno solo se hubiese cogido tanto», escribió en sus documentos[45]; y alguna vez, para minar su autoridad, le ordenó que sembrara tierras para él y le edificara una casa[46]. Nentvig había sido el más irritado con la decisión de Parrilla, hacía un año, de nombrar a Luis capitán general de los pimas, y afirmaba que esa decisión había acabado de tornar al indio en el rebelde que era hoy. Los jesuitas contaban una historia reciente para ilustrar los desbordes del ego de Luis. Dos meses

---

[42] Ibíd., p. 267.

[43] J. NENTVIG, *Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, por un amigo del servicio de Dios y de el Rey Nuestro Señor*, Archivo General de la Nación, México, 1971, p. 200.

[44] R. C. EWING, *op. cit.*, pp. 268-269.

[45] J. NENTVIG, *op. cit.*, p. 196.

[46] J. L. MIRAFUENTES GALVÁN, *op. cit.*, p. 161.

atrás, decían, Pedro de la Cruz, un pima de los del entorno de Luis, se había dejado ver en Guévavi con un bastón de sargento general de los pimas, sin que los ignacianos hubieran sido notificados del cargo. El padre Garrucho lo había interrogado, y le había pedido a Pedro que probara su investidura consultando públicamente con la autoridad civil, pero Pedro se había negado, y más tarde Luis le había dado su apoyo, haciendo sospechar su intención de articular una jerarquía de indígenas ajena a los nombramientos de la Corona.

Para cuando el consejo reunido en San Ignacio recibió a Parrilla, ese 30 de noviembre, Pedro, como represalia a su altanería, llevaba varios días prisionero en el puesto militar de Suamca, donde había sido conducido a pedido del padre Keller. El capitán Menocal lo interrogó, y, prestando oídos a Keller y Garrucho, acusó al indio de ser uno de los líderes de la sublevación. El 2 de diciembre, cuando la comitiva de paz enviada por Parrilla salía a dar el encuentro a Luis, Menocal, en Suamca, ordenaba que Pedro fuera fusilado y exponía su cadáver a la vista de los nativos, haciendo peligrar el plan diplomático de Parrilla. Días después, el gobernador revocó el cargo de Menocal, lo exilió en un puesto más allá de la influencia de los jesuitas, y le abrió un proceso legal, cuyas conclusión el capitán nunca vería, porque la muerte le sobrevino temprano, en 1754.

Los emisarios de Parrilla encontraron a Luis en Tubutama, donde descubrieron que los rebeldes preparaban un ataque a Terrenate y San Ignacio, y que los gilas liderados por Jabanimo se les unirían pronto. Luis no rechazó a la comitiva, pero no aceptó negociar con otra persona que no fuera Parrilla. El gobernador debía llegar hasta él sin armas, sin escolta militar ni acompañantes. La oferta no tentó jamás a Parrilla, quien, apenas enterado, dispuso que se redoblara la defensa de los puestos españoles, y pidió más hombres al presidio de Janos. Aún inclinado a la negociación, sin embargo, el gobernador orquestó otra misión, de cinco indios y un soldado, que portaron como señal de paz una cruz de madera y como objetivo cerrar un trato para la pacificación. La respuesta de Luis no varió. Los emisarios, esta vez, calcularon el número de alzados en una cifra atemorizante,

unos tres mil, y dijeron al gobernador que, según habían podido inferir, el ataque llegaría por el norte y el noreste. Aunque tres partidas de exploradores salieron a peinar la región, ninguna pudo percibir rastro alguno de un ejército agresor. El 21 de diciembre se recibió en San Ignacio la noticia de saqueos en Santa Bárbara, San Luis y Buenavista, y el rumor de que una columna enemiga se había aposentado en Guévavi. Parrilla despachó otra misión, esta vez al nuevo emplazamiento de Luis, en las montañas de Baboquivari; cuando comprobó que la contraoferta del rebelde era inmutable, Parrilla ordenó atacar desde Terrenate, con doscientos hombres. Columnas de españoles se abrieron paso por Guévavi, Tubac y Arivaca, hacia Baboquivari; otros marcharon hacia el oeste con la misma meta. Era la Navidad de 1751. El avance de los soldados fue desplegando frente a sus ojos un panorama atroz: en San Luis, todo estaba destruido; en Guévavi, las casas y la iglesia eran ruinas salpicadas con los cuerpos de animales domésticos; Tubac era un páramo irreconocible; desde allí en adelante vieron sólo escombros de villorrios y, una vez en Arivaca, encontraron los cuerpos descompuestos de nueve *gentes de razón*. En ningún caso hallaron a los agresores. La tropa conservó su posición en Arivaca hasta que, el día 28, algunos soldados comandados por Urrea se les unieron con la novedad de que el gobernador les ordenaba un último intento de convencer a Luis pacíficamente. Las instrucciones de Parrilla especificaban, además, que una negativa del rebelde debía responderse de inmediato con una ofensiva militar, pero que, incluso en esa circunstancia, el objetivo no era el de eliminar a Luis: había que obligarlo a rendirse.

El 4 de enero, al mando de dos mil guerreros, pimas en su mayoría, Luis del Sáric abandonó su base en las montañas de Baboquivari con la pretensión de tomar a Urrea desavisado. Urrea, por su parte, dividió los escasos ochenta y seis hombres que tenía, dejó a veintitrés cuidando el puesto, y salió con sesenta y tres soldados de caballería a enfrentar al enemigo. La primera arremetida de Luis fue desastrosa para el rebelde: cuarenta y seis muertos, sin que los españoles contaran entre los suyos otra baja que la de dos soldados con heridas leves. La segunda

embestida fue menos cruenta pero idénticamente infructuosa, y entre los muertos nativos estuvo el hijo del caudillo. El ánimo de los pimas decayó fácilmente; algunos no esperaron el fin de la batalla para volver a sus rancherías en la Papaguería. Los refuerzos gilas que Jabanimo había prometido no llegaban, y Luis decidió penetrar en las montañas de Santa Catalina, al norte de Tucson, para aguardarlos. La desesperación de Luis por contar con el apuntalamiento militar de Jabanimo, permite suponer que la batalla inicial no había sido, numéricamente, tan dispareja como los informes militares españoles refirieron luego, y que el combate no lo libraron, por tanto, dos mil infantes nativos, sino alguna cifra más reducida de flecheros pimas, incapaz de resistir a la caballería una vez que ésta traspuso su primera línea.

Mientras Luis se refugiaba en Santa Catalina, los soldados de Urrea volvieron a Terrenate y San Ignacio. Enterado de los pormenores, Parrilla decidió que una tropa hispana, sesenta hombres, bajo las órdenes del capitán Ruiz del Ael, partiera a combatir a los gileños antes de que Jabanimo se sumara a las fuerzas de Luis[47]. El 22 de febrero, Parrilla supo que los indígenas del norte empezaban a volver a sus poblachos, y despachó mensajeros hacia las montañas de Santa Rita para extender la noticia de que nada ocurriría a los que hicieran tal cosa. El primero de marzo, ciento cuatro nativos arribaron a Sonoita desde Santa Rita, agitando en el aire dos grandes cruces, para entregarse. Más tarde, sesenta y cinco pimas repitieron la escena en Guévavi, encabezados por Juanico Cipriano, quien había sido hasta la revuelta miembro del cabildo indígena. Cipriano, sin embargo, dejó en claro que no aceptarían convivir con los misioneros[48]. Parrilla, en tanto, puso ciento treinta soldados bajo las órdenes del capitán Díaz del Carpio, quien salió al encuentro de Luis. En su ruta, encontró los restos calamitosos de San Xavier del Bac, y, en las afueras, a un puñado de nativos que le dieron fe de que Luis no esperaba mucho más de su rebelión, y que

[47] R. C. Ewing, *op. cit.*, p. 274.
[48] J. L. Kessell, *op. cit.*, p. 110.

estaba llano a entablar negociaciones. Díaz del Carpio siguió viaje a Tubac, más cerca del rebelde, y durante diez días despachó un requerimiento tras otro, exhortando a Luis a la rendición. Las contestaciones de Luis eran sencillas: permitiría que sus hombres se dispersaran y reintegraran luego a sus pueblos, pero dudaba de que los españoles le perdonaran a él la vida. Andando los días, aceptó entregarse, con la condición de que el padre Keller fuera desterrado de la Pimería Alta y liberara del cautiverio a los párvulos pimas que había llevado consigo al escapar de la sublevación. Puesto en autos, el gobernador Parrilla se arriesgó a contactar al visitador de los jesuitas, el padre Segesser, para sugerirle que propusiera a los ignacianos la salida de Keller. Segesser no era el más amistoso de los jesuitas. En sus escritos, cita con aprobación la frase de otro misionero, según el cual, ya que el Papa les ordenaba creer que los indios tenían alma, había que creerlo, pero, ciertamente, no era algo que ellos pudieran comprobar con sus propios ojos[49]. A pesar de su renuencia inicial, Segesser aceptó influir en la salida de Keller, y su gestión rindió frutos: Keller fue alejado de la región, y, de inmediato, Luis de Sáric desintegró lo que quedaba de su tropa, y caminó hasta Tubac para entregarse a las autoridades coloniales.

Trasladado a San Ignacio, Luis del Sáric fue benévolamente recibido por Parrilla, quien lo sentó a su mesa y le ofreció medias encarnadas y zapatos morunos para que reemplazara sus ropas trizadas en la campaña[50]. Luis atribuyó su levantamiento a los abusos de los jesuitas, señalando a Keller, Nentvig y Garrucho como los peores; habló de los castigos corporales que infligían, de la arbitrariedad con que tomaban las tierras ajenas; dijo que sus mayordomos, *gente de razón*, imitaban los excesos de los sacerdotes, y que debían, por tanto, ser reemplazados por indios. Peculiarmente, no reclamó que se expulsara a los jesuitas en general: Stiger, por ejemplo, debía quedarse entre ellos. El gobernador escuchó complacido las acusaciones de Luis, pues ellas podrían ser útiles a su propio interés: deshacerse de la intromi-

[49] Ibíd., p. 93.
[50] J. L. Mirafuentes Galván, *op. cit.*, p. 174.

sión de los jesuitas en la administración de la zona. Aconsejado por su secretario, Martín Fernández de Peralta (un ex pupilo jesuita a quien los ignacianos llamaban *el Judas* Peralta[51]), Parrilla decidió acusar él también a los jesuitas, y dejar a Luis en libertad de marchar de vuelta a casa, prometiéndole que no sería perturbado. Osadamente, Parrilla lo retuvo en su cargo de capitán general de los pimas[52].

El virrey Revilla Gigedo no parecía inclinado a seguir apoyando a Parrilla, pero, por un tiempo, se limitó a ordenar al gobernador que estableciera un nuevo presidio militar en tierra de los pimas, situándolo en un lugar que considerara estratégico. Parrilla recurrió nuevamente al capitán Beldarráin para esa tarea, y lo hizo jefe del futuro puesto, detallando él mismo los nombres de los cincuenta soldados que habrían de acompañar a Beldarráin. El gobernador juzgó conveniente que el presidio se subdividiera en dos emplazamientos, uno en Tubac y otro en Ocuca, cinco leguas hacia el oeste de San Ignacio, y dispuso que sus muros fueran de adobe y que en sus patios hubiera terreno suficiente para las casas de los soldados y sus familias. (Más adelante cambió el proyecto y se limitó a erigir un puesto en Tubac, en 1752). Perder la confianza del virrey, debido a la celeridad con que había liberado a Luis del Sáric, dejó indefenso a Parrilla. Pronto, llegó de la metrópoli la disposición suscrita por Fernando VI para que la pasada rebelión se investigara por cuatro vías distintas: el virrey, el gobernador, la Audiencia de Guadalajara y el provincial de los jesuitas, Juan Antonio Balthasar, quien, a su vez, dejó la pesquisa en manos del visitador general de los jesuitas, el padre Utrera. Este sacerdote desplegó una larga investigación destinada crucialmente a levantar los cargos vertidos por Parrilla sobre la Compañía de Jesús. Durante ese tiempo, uno de sus interrogados fue el mismo Luis Oacpicagigua, a quien citó en San Miguel de Horcasitas, residencia del gobernador. Una crónica jesuita de la época describe a Luis avanzando de rodillas hacia Utrera, exculpando a los

[51] J. L. KESSELL, *op. cit.*, p. 110.
[52] R. SALMÓN, *op. cit.*, p. 72; R. C. EWING, *op. cit.*, pp. 276-277.

jesuitas, pidiendo perdón a Sedelmayr, Keller y Garrucho, y apuntando a sí mismo como el único responsable[53]. Basado en los testimonios que recogió Utrera, Balthasar defendió a sus sacerdotes, y dirigió sus armas hacia Parrilla: todas las acusaciones de los informes previos, decía Balthasar, las había orquestado el gobernador para distraer la atención de las autoridades, porque él, con su mal gobierno y sus vanos halagos al rebelde, era el único culpable de la subversión. Balthasar concluyó su informe al rey pidiendo que la jefatura militar de la Pimería Alta pasara por completo al poder de los jesuitas[54].

La Audiencia de Guadalajara, mientras tanto, intentaba emprender su propia pesquisa, sólo para descubrir que nadie en su círculo, nadie en la administración civil del virreinato, que no estuviera implicado en los hechos, tenía información suficiente sobre la zona de fronteras. La única salida de la audiencia fue dejar que la investigación la condujera el mismo gobernador Parrilla. Esa incongruencia debió apresurar al virrey a deponer a Parrilla de la gobernación, colocando en su lugar a Pablo de Arce y Arroyo. Parrilla fue enviado a Texas, y apenas dejó el territorio de Sonora y Sinaloa, los testigos que había reunido hasta entonces empezaron a desdecirse, negando cualquier culpa de los ignacianos y denunciando a Parrilla. Un cierto número de pimas altos entendió que el nuevo giro del caso respondía a maniobras de los jesuitas, y reiniciaron las hostilidades, pero Luis no se puso al frente de ellos, al menos no públicamente, y, sin una dirección central, la sublevación no pasó a mayores. De cualquier forma, Luis fue responsabilizado por los nuevos desmanes, y pronto fue arrestado, junto a su lugarteniente Luis del Pític. Pasados los primeros interrogatorios, sepultados en celdas separadas, los dos Luises intentaron suicidarse, sin conseguirlo. Era 1753. Dos años después, aún preso en Horcasitas, Luis del Oacpicagigua, o Luis del Sáric, o Luis Bacquioppa («el enemigo de las casas de adobe»), como había querido llamarse hacia el

[53] J. L. KESSELL, *op. cit.*, p. 114.
[54] R. C. EWING, *op. cit.*, p. 277.

final, murió sin ver la conclusión de su juicio[55]. En poco tiempo, el gobernador Arce fue también reemplazado, y en 1757 el virrey Revilla Gigedo dejó su puesto al marqués de las Amarillas. El proceso había degenerado en un galimatías de quejas y reconvenciones, un fuego cruzado entre personajes que, además, ya no jugaban un rol importante en la Pimería Alta. A mediados de 1758, el Consejo de Indias recomendó a la Corona que se abandonara el caso, y poco después la reina madre, Isabel, en nombre de su hijo Carlos III, decretó que sobre el tema se guardara un «perpetuo silencio»[56].

Los jesuitas y, con ellos, uno de los brazos más activos del sistema colonial, habían perdido buena parte de su poder en la Pimería Alta. Quedaron para siempre entre el abandono total y el olvido parcial los asentamientos de Santa Ana, Ocuca, San Xavier, Aruvaca, San Miguel de Sonoita y Tumacácori, entre muchos otros, y las misiones no llegaron a reponerse antes de la expulsión de los ignacianos en 1767. Kessell afirma que la disposición del gobernador Parrilla de otorgar a Luis la jefatura de un presidio de cien nativos en el Gila, luego de haberle dado el poder de capitán general de la pimería, acrecentó el orgullo del caudillo, precipitándolo contra el único enemigo que podía disputarle el dominio real de la zona: los misioneros[57]. Mirafuentes sostiene la teoría contraria: el nombramiento de Luis como capitán de un presidio geográficamente alejado de su zona de influencia no haría sino minar su ascendiente político sobre los pimas, de modo que el proyecto del gobernador Parrilla debe leerse como un intento de socavar la fuerza de Luis del Sáric y mantenerlo convenientemente alejado del corazón de la administración sonorense[58]. Moreno hace ver que Luis trató de consolidar una integración política de las comunidades pimas, atomizadas en pequeños grupos por toda la región, pero que su atentado rebelde no podía resultar duradero en la medida en

[55] R. Salmón, *op. cit.*, p. 70.
[56] R. C. Ewing, *op. cit.*, p. 179.
[57] J. L. Kessell, *op. cit.*, p. 116-117.
[58] J. L. Mirafuentes Galván, *op. cit.*, p. 158.

que su núcleo fuera el caudillaje[59]. Si la reacción de Luis fue la de un cacique y un terrateniente rico amenazado con el deterioro de su riqueza y el desmedro de su poder, la participación de los pimas en su rebelión estaba orientada a la espera de unas recompensas materiales inmediatas, es decir, una intención no muy distinta de la de los nativos que apoyaron a los españoles en la respuesta contra Luis[60]. La opción de los nativos, de ese modo, se limitaba a contrastar cuál era el menor de los males posibles: permanecer en las misiones, subordinados a los padres, expuestos al ataque de apaches y seris y a las oleadas eventuales de epidemias, o unirse a la rebelión para trascender ese circuito y exponerse, en cambio, a la represalia de los mismos españoles[61]. Esta segunda oportunidad sólo se impondría en la medida en que Luis fuera capaz de garantizar una victoria en la que ni siquiera él mismo confió por mucho tiempo. El elemento que Luis trajo a la Pimería, y que no parece haberse registrado en ella antes, fue la peculiar modalidad de su caudillismo: centralista, sí, pero también culturalmente mestizo y socialmente aristocratizante, expresión de una franja de líderes transculturados que sintieron su posición ajena a la del común de los indígenas y los españoles, pero que, no obstante, abrigaban una ambivalente sensación de pertenencia a un mundo indígena en vías de una transformación de la que ellos mismos eran actores cruciales, en su nueva capacidad de señores económicamente poderosos. De allí la queja del rebelde: «los padres no querían que me portase y manejase como capitán de nuestra nación, sino como cualquier indio pima»[62]. Un eco de ambigüedad resuena en el contraste entre «nuestra nación» y «cualquier indio pima», el eco, acaso, de una dolorosa transculturación. Lo central en la novedad que personajes como Luis traían al universo pima era, ante todo, la conciencia de nuevas formas de articulación, en las que no estaba ausente el clientelaje ganado con la capacidad de ofertas financieras y comerciales, pero que,

[59] S. E. Moreno Yáñez, *op. cit.*, p. 426.
[60] R. Salmón, *op. cit.*, p. 62.
[61] J. L. Mirafuentes Galván, *op. cit.*, p. 165.
[62] Ibíd., p. 161.

precisamente por ello, anunciaban la emergencia de un flamante espacio de negociaciones sociopolíticas. El poder podía crearse ahora desde el caudal del sector de los hacendados indios, investidos de una autoridad que se complementaba con sus cacicazgos tradicionales pero que ya no se reducía a ellos. El intento de Luis, entonces, no debe reducirse a un típico caso de caudillaje como los que pudieron darse en siglos anteriores, sino que debe ser observado como el punto inaugural de un nuevo estamento que se sentía capaz de ser el centro de una amalgama comunitaria que no buscara toda su legitimidad en lo étnico (aunque continuara usando el argumento étnico en su discurso público), y que abría un terreno para la negociación desde el poder económico.

Capítulo VI

Las ciudades trashumantes y don Nicolás I, rey del Paraguay (Paraguay, 1753-1756)

Desde los años inhóspitos de las primeras conquistas ibéricas en América, españoles y portugueses habían enfrentado la carencia de una frontera inequívoca, que definiera la dimensión de cada imperio en las Indias Occidentales. El Tratado de Tordesillas dibujaba una línea imaginaria que la realidad recusaba en diversos puntos, haciéndose mayor el conflicto en la zona que hoy ocupan el noreste argentino, Uruguay y Paraguay. Desde el siglo XVI, siendo rey de Portugal don João III, la Corona lusitana proyectaba redibujar la frontera a lo largo del Río de la Plata. Comerciantes hispanos y pobladores portugueses, militares de ambos bandos, religiosos jesuitas y eventuales franciscanos, pequeños hacendados españoles y pioneros lusos venidos del norte modificaban el lindero con cada nuevo desplazamiento, por lo que la divisoria sólo dependía de la presencia real de unos y otros. Los portugueses habían implantado una tradición de capitanías hereditarias, de modo que zonas enteras pasaban de mano en mano dentro de una misma familia, para que la sucesión asegurara la nacionalidad de las tierras[1]. El conflicto vivía, latente, aunque ambas Coronas prefirieran, en razón del panorama bélico europeo, prestar más atención a las amenazas militares cernidas sobre sus metrópolis que a la posible solución del choque colonial.

Entre 1580 y 1640, tiempo de vida de la Unión Ibérica, por la cual Felipe II de España, bajo el nombre de Felipe I, se hacía

[1] R. Da Silveira Several, *A guerra guaranítica*, Martins Livreiro-Editor, Rio Grande do Sul, 1995, p. 13.

rey de Portugal, en función de su derecho de parentesco, ambas patrias peninsulares cesaron su disputa, reunidas tras una sola Corona. Pero concluido ese intervalo, ya en el siglo XVII, el paisaje platense se complicó con el renacimiento de las diferencias y la abundancia de las *bandeiras*, asoladoras expediciones de mestizos portugueses y tupíes —llamados también *mamelucos*—, que incursionaban en terrenos de españoles y portugueses, tras botines de esmeraldas, oro o esclavos. Todo se agravaría aun más a principios del siglo siguiente, cuando las Coronas dispusieron la paulatina militarización de la zona: el crecimiento comercial, el auge de Buenos Aires como salida portuaria, y la abundante apertura del comercio desde puntos distantes de los virreinatos hispanos, estaban haciendo de la región un polvorín. En la década de 1670, los lusitanos, reclamando para sí el dominio de las tierras al sur de la capitanía de San Vicente, volvieron la ruta comercial entre Buenos Aires y Brasil un camino trajinado, lo que trajo ganancias cuantiosas y mayores ambiciones. Entre los notables portugueses se urdió el plan de capturar el puerto argentino, con el fin de que el total de los ingresos derivados de cualquier ruta comercial que usara los muelles bonaerenses fuera a dar a las arcas lusitanas. El golpe habría de colocar en manos de Portugal los senderos del Potosí y los recorridos del ganado, el cuero y la plata que desembocaran en el estuario de la Plata. Aunque la operación no sucedió, los rumores sobre ella inflamaron la suspicacia española por décadas. De modo paradójico, una de las defensas que los españoles hallaron contra el avance portugués fue permitir el crecimiento de la presencia jesuita, que tantos problemas les acarrearía luego.

En 1672, el Conselho Ultramarino, la instancia gubernativa que vigilaba los negocios portugueses en América, ordenó al gobernador de Río de Janeiro la promoción de poblaciones colonizadoras en la margen septentrional del Río de la Plata, asiento de los conflictos limítrofes luso-españoles. Meses después, siendo inminente el desplazamiento, España acordó con los jesuitas la fundación de una doctrina en Buenos Aires. La organización de la doctrina andaba ya en marcha cuando, en 1676, desde

el Vaticano llegó, en los folios de la bula *Romani Pontificis Pastoralis Solicitudo*, la aprobación del derecho portugués a ocupar la margen norteña de Río de la Plata, que hacía de esa región la frontera sur de la diócesis de Río de Janeiro[2]. Los rivales quedaban cara a cara. En 1680, Portugal funda la colonia de Sacramento, separada de Buenos Aires apenas por el Río de la Plata, y el gobernador carioca, Manuel Lobo, le otorga el estatuto de puesto militar. José de Garro, jefe de las tropas hispanas en Buenos Aires, articula una milicia de peninsulares, criollos y guaraníes con el fin de asfixiar Sacramento, quebrando sus rutas alimenticias, para luego, con el enemigo hambreado y las enfermedades brotando en el encierro, emprender el ataque final. Dos mil soldados españoles y criollos y tres mil guaraníes, reclutados en las misiones ignacianas, abatieron a los portugueses tras una breve lucha. La recuperación territorial no fue duradera. En Europa, Francia y España, enemigas seculares, vivían una frágil tregua; la diplomacia lisboeta cultivó en la española el temor de que lusos y franceses se unirían contra España en una nueva agresión. La pendencia de esa amenaza bastó para que, hacia mayo de 1681, los españoles firmaran un Tratado Provisional con Portugal, documento que dejaba al Papa la fijación final de la línea de frontera.

Desde el siglo XVI, las reducciones de la Compañía de Jesús habían servido para demarcar nuevas tierras americanas como posesiones de la Corona española; en el siglo XVII, las tropas guaraníes, adiestradas por los jesuitas, habían sido la mejor respuesta contra los *bandeirantes*; las misiones de los ignacianos surgían en el horizonte con más rapidez y ubicuidad que las fortificaciones ordenadas por la administración colonial. En 1682, los jesuitas extendieron la avanzada catequista a la margen oriental del río Uruguay, con la creación de las que habrían de ser, probablemente, las misiones más polémicas del continente. Como hace notar Flores, la autorización de la Corona española para la construcción de los Siete Pueblos guaraníes regentados por jesuitas a orillas del Uruguay fue un intento de parar el

[2] Ibíd., p. 16.

avance portugués con rumbo al Río de la Plata[3]. La supervivencia de la colonia de Sacramento no sólo cernía sobre la población hispana de Buenos Aires la amenaza militar futura, sino el perjuicio económico inmediato: desde el fenecimiento de la Unión Ibérica, Portugal confiaba en sus colonias indianas como abasto crucial de su economía. Los portugueses fueron agresivamente comerciales, por ejemplo, al otorgar a Sacramento y las tierras aledañas licencia amplia para negociar con quien estuviera dispuesto, de forma que —en tanto los españoles vivían encorsetados en estrechos circuitos comerciales decididos desde la metrópoli[4]— los lusitanos no sólo suscribían contratos con todo legítimo mercader que acudiera a ellos, sino que negociaban con contrabandistas de ganado y minerales, sin averiguar su nación o su historia, lo que les permitió captar, incluso, a traficantes españoles descontentos con la obligatoriedad de las rutas virreinales. Todo ello suponía un perjuicio descomunal para el fisco español, y otro tanto para los pobladores bonaerenses[5].

Para los portugueses, el apuntalamiento de ese frágil pero omnívoro paraíso comercial que era Sacramento necesitaba una estabilidad que sólo podía darle la presencia de otros puestos sólidos en las cercanías, y eso suponía la proliferación de poblaciones lusitanas a lo largo del río Uruguay y su Banda Oriental. Con el paso de las décadas, ese proyecto se fue transformando en el plan de un asentamiento portugués en la zona de Montevideo, a escasas leguas de Buenos Aires. Hacia 1723, el gobernador bonaerense, Zavala, debió construir en Montevideo el emplazamiento militar de San José, con una guarnición hispanoguaraní, para rechazar tal incursión, y tres años más tarde ordenó la fundación ciudadana de Montevideo, con la rala población pionera de la que pudo disponer: siete familias de colonos lle-

---

[3] M. FLORES, A *Colônia do Santíssimo Sacramento e suas relações com as missões. Anais do IV Simpósio Nacional de Estudios Missioneiros*, Dom Bosco, Santa Rosa, 1981, p. 108.

[4] B. ANDERSON, *Imagined Communities*, Verso, Nueva York, 1991, pp. 57-60.

[5] S. B. HOLANDA, *História geral da civilização brasileira*, v. 1, Difel, São Paulo, 1976, pp. 349-353.

gados, cruzando el Río de la Plata, desde Buenos Aires. Mientras tanto, los portugueses perseveraron en su proyecto poblacional. Entre el Tramandaí y Río Grande, hacia 1734, veintisiete estancias se erigieron con habitantes migrados de Laguna dos Patos, São Paulo y Curitiba[6]. Ante tamaño progreso rival, los españoles acudieron a su poder militar para que Sacramento se ajustara al pago de tributos. La incursión, conducida por el gobernador del Río de la Plata, Miguel de Salcedo, fue respondida inicialmente por los portugueses con la erección del bastión militar de Río Grande de São Pedro, política de emergencia a la que luego siguió un énfasis estratégico en la toma territorial por medio de asentamientos civiles con vigilancia castrense. Los migrantes lusos, llamados *casais de número*, eran pioneros venidos desde São Paulo con sus familias para el trabajo agrícola, indios aculturados de las tierras del norte, e incluso nativos de la región, cuya presencia se extendía con insólita rapidez frente a la lentitud burocrática de la administración hispana, que dilataba su avance en el afán de construir ciudades ajustadas a las exigencias de la metrópoli, en cuya edificación había que batirse contra ingentes problemas logísticos. El progreso portugués era silencioso: desplazamientos sutiles que parecían no modificar el paisaje geopolítico. A finales del XVIII, Portugal tenía una presencia viva en el sur brasileño, hecha de pobladores a quienes, además, se les concedía la propiedad de las tierras ocupadas: cuando un conflicto llegara, los portugueses defenderían lo suyo, mientras los españoles cuidarían intereses ajenos. Para el momento en que la administración hispana percibió la magnitud del problema, su única posible respuesta se habría de jugar en el campo diplomático.

A fines de la década de 1740, España propuso a Portugal un canje territorial, el movimiento de las poblaciones portuguesas aledañas al Río de la Plata a cambio de otras que le serían cedidas. Un ministro portugués, Alexandre de Gusmão, consideraba que Sacramento era una posesión de ardua manutención, debido a su lejanía con respecto al resto de los bastiones lusitanos

[6] R. Da Silveira, *op. cit.*, pp. 21-22.

y por los obstáculos que la geografía deparaba a quienes quisieran llegar allí desde el norte brasileño. Gusmão juzgaba esperanzadora la posibilidad de trocar Sacramento por las tres decenas de misiones jesuitas del Paraguay, centros de rica producción agropecuaria cuya fama era grande en Europa y de las que se decía que albergaban montañas de oro[7]. Acicateado por Gusmão, el rey portugués, João V, celebró con el español, Fernando VI, el nuevo pacto, suscrito en enero de 1750. El Tratado de Madrid definió la preponderancia hispana en el Pacífico tanto como la lusitana en el Atlántico meridional y norteño, cancelando las fronteras de Tordesillas, y otorgando a Portugal la soberanía en los llamado Siete Pueblos de la margen este del Uruguay, es decir, las misiones jesuitas de San Borja, San Nicolás, San Miguel, San Luis Gonzaga, San Lorenzo, San Juan Bautista y San Ángel, que los ignacianos habían erigido a partir de 1682.

Los Siete Pueblos se organizaban según principios similares a los seguidos por la Compañía de Jesús en el resto de América, aunque su división de la propiedad tuvo, inicialmente, más respeto del habitual hacia la estructura tradicional del pueblo reducido a ellas: los guaraníes. Los bienes producidos en cada misión se dividían en tres categorías: *tabambaé* llamaban a las propiedades comunales, *tupambaé* a las dirigidas a sostener los costos del culto religioso, y *abambaé* a las privadas[8]. Mientras las propiedades comunales —*tabambaé*— tenían el mismo estatus que hemos encontrado en otras misiones jesuitas del siglo XVIII, las supuestamente privadas —*abambaé*— no fueron tales en verdad, sino que, como explica Da Silveira Several, fueron bienes de propiedad familiar, administrados por caciques de familia o *mburivichás*. Ciertos días de la semana se trabajaba para el *tupambaé* y el *tabambaé*, y otros para esas propiedades familiares, cuya eventual escasez era suplida con los productos de la comunidad. Con el tiempo, sin embargo, el *tupambaé* fue ganando importancia, y la noción de una producción comunal se

[7] Ibíd., p. 37.

[8] E. CARDOZO, *El Paraguay colonial. Las raíces de la nacionalidad*, Ed. Nizza, Buenos Aires, 1959, p. 126.

Imagen fotográfica de un misionero jesuita rodeado de indios guaraníes en una instantánea de 1910. Pese a la disolución de buena parte de la obra de los jesuitas a mediados del siglo XVIII, las misiones siguieron funcionando tal como atestigua esta foto, si bien en un régimen económico radicalmente distinto al original. *J. A.*

extendió más que cualquier concepto de propiedad privada[9]. Así, la prosperidad del *tupambaé* eclipsó la división tripartita: los ingresos excedentes obtenidos mediante él se encauzaron a la compra de ornamentos para los templos, y también para el abastecimiento de municiones (los jesuitas tenían autorización de la Corona, desde el siglo XVII, para armar un «ejército guaraní» con miras a la defensa de *bandeirantes* y portugueses). Al suplantar al *abambaé*, el auge de la producción comunal del *tupambaé* minó la imagen de los caciques, socavando lo que era el único escalón jerárquico de las misiones reservado a los guaraníes, y convirtiendo los Siete Pueblos en reductos exclusivos del poder jesuita. A los caciques, o *mburivichás*, habían correspondido tradicionalmente dos funciones: la dirección polí-

[9] R. DA SILVEIRA, *op. cit.*, pp. 107-108.

tica interna, en tanto *tubichas*, y la religiosa, en tanto *caraís*. La unión entre caciques y jesuitas otorgaba a las misiones una durable solidez, pero, poco a poco, los principios legales y culturales defendidos por los caciques se identificaban radicalmente con los promovidos por los sacerdotes: aunque la educación se mantuvo siempre en guaraní para las mayorías, no sólo la religión sino las ciencias occidentales fueron introducidas en la formación de los hijos de caciques, únicos aprendices de español entre los guaraníes. La alianza se volvía sólo una táctica política de legitimización para los jesuitas y pocas veces se hacía dúctil y transitiva para la relación entre guaraníes y religiosos: el contacto de unos y otros era aculturador, no transculturador. Los jesuitas regían a los guaraníes en todos los aspectos de sus vidas, según revelan los dos gruesos volúmenes escritos en guaraní bajo el título de *Araporuaguiyeihaba* —«del recto uso del tiempo», según la traducción de Cardozo—, donde los indígenas aprendían las normas que habrían de seguir cotidianamente durante todos los días de su existencia[10]. En la práctica, los *mburivichás* eran, hacia mediados del siglo XVIII, caciques sin cacicazgos. Se aproximaba una guerra que habría de regresarles, *de facto*, bajo la forma de la organización militar, algo de su poder político. El fenómeno de la rebelión, una vez más, como hemos visto en los casos de pehuenches y mapuches en Chile, y yaquis y pimas en México, se habría de convertir en piedra angular para la rearticulación del poder sobre la base de unas estructuras tradicionales que sólo en la rebelión misma harían visible su persistencia.

Para hacer realidad el canje territorial entre españoles y portugueses, los catorce sacerdotes jesuitas (dos por cada pueblo) debían abandonar las reducciones cargando sus enseres y sus efectos personales, y debían llevar consigo a los guaraníes, para que se asentaran en nuevas tierras, y los indígenas a su vez debían también trasladar sus muebles y semovientes, y sus armas y su pólvora, sus municiones y los alimentos que tuvieran almacenados. A los portugueses se les debía legar casas y silos,

[10] E. CARDOZO, *op. cit.*, p. 125.

escuelas y pastizales, algodonales e iglesias, y todos los edificios de todas las misiones, y con ello la propiedad de toda la región[11]. El trueque debía dar estabilidad política a la colonia hispana, al desaparecer la pendiente amenaza de la tropa portuguesa en Sacramento, pero no otorgaría a los españoles beneficio económico inmediato. Por un lado, España tendría que asumir los costos de poblar y mantener Sacramento —o echarla al abandono, con lo cual el canje sería pírrico— lo que desahogaba a la administración rival de tales cargas; pero además el único objetivo económico de la Corona española, el de desactivar el contrabando portugués que circulaba por Sacramento, era al menos incierto, dado que los lusos podrían reemprender el tráfico utilizando los Siete Pueblos como centro neurálgico. Esto para no señalar que, hasta entonces, la productividad de las tierras misionales era superior a la de Sacramento. Si España no obtenía la paz limítrofe a raíz del Tratado de Madrid, el tratado probaría ser no sólo inútil, sino perjudicial para ella. Algún razonamiento económico pudo influir en la decisión de trocar por Sacramento las tierras guaraníes pero conservar a los habitantes para el poblamiento de otras zonas, aunque es más probable que los motivos fueran también militares: si los guaraníes permanecían en tierras ahora portuguesas, España los perdería como refuerzo militar, y Portugal se beneficiaría con el aporte indígena en cualquier campaña futura. Trasladar a los guaraníes era movilizar un ejército en potencia[12]. ¿Sólo razonamientos bélicos se escondieron tras la firma del Tratado de Madrid en lo referente a las misiones paraguayas? Rejane da Silveira Several, con agudeza, hace notar la figura del marqués de Valdelirios, comisario general encargado de la ejecución del tratado y uno de sus promotores, quien, dice la historiadora brasileña, abrigaba la intención de clausurar el comercio entre Buenos Aires y Sacramento para favorecer el monopolio peruano del tráfico de mercaderías prohibidas en la colonia. El fin del tratado habría

[11] R. Da Silveira, *op. cit.*, p. 37.

[12] F. A. Varnhagen, *História geral do Brasil, antes de sua separação e independência de Portugal*, v. 4, Melhoramentos, São Paulo, 1946, p. 17.

sido satisfacer la ambición de negociantes limeños, y los intereses económicos que lo animaron, en el lado hispano, habrían sido, entonces, privados y no producto de una política de Estado[13]. Becker ha abundado en la sospecha, al suponer que el gran duelo comercial de la colonia se establecía más a nivel del contrabando —vía Lima, por un lado, y vía Sacramento, por otro—, que entre los circuitos legales fijados por la administración hispana[14].

Pasados seis meses de la firma del tratado, la Corona lusitana pasó de la cabeza de João V a la de José I, y con él, un flamante ministro de Estado accedió al poder: Sebastião José de Carvalho e Melo, marqués de Pombal, némesis lusitana de la Compañía de Jesús, enredado por la historia en una serie de tramas contra los ignacianos, algunas de las cuales no evitaron la calumnia, la injuria y la invención, quien habría de convertirse en primer ministro cuatro años después, y expulsaría a los jesuitas de toda posesión portuguesa en 1759. Pombal tenía reservas con respecto a las intenciones de los españoles para la suscripción del tratado, y alguna se originaba en la intervención de Valdelirios, de cuya transparencia dudaba. Aunque no dejaba de ver una victoria en la remoción de los jesuitas de los Siete Pueblos, no descansaría hasta asegurarse de que tampoco en las cercanías de la región quedaran emplazamientos de la Compañía, y en ese esfuerzo habría de ayudarlo otro ministro portugués, Ricardo Wall.

Recién en setiembre de 1750 desembarcaron en América las noticias de la firma del Tratado de Madrid. La información, traída por un marino español, viajó vía Sacramento hacia las misiones y hacia Buenos Aires, y ocasionó una inmediata contrariedad entre las elites coloniales, pero no llegó a oídos guaraníes, gracias al duro régimen con que los sacerdotes bloqueaban el tránsito a sus pupilos fuera de las reducciones, y a la barrera del idioma. Los misioneros supieron que la reacción guaraní podría

[13] R. Da Silveira, *op. cit.*, p. 51.

[14] F. Becker, *Un mito jesuítico. Nicolás I Rey del Paraguay*, Carlos Schauman Editor, Asunción, 1987, p. 86.

ser violenta, y alegaron en público que la medida dictada por el pacto ibérico era inhumana. La relación entre la Compañía de Jesús y la Corona era regulada por las normas del Real Patronato, acuerdo por el cual el Vaticano cedía a los reyes ibéricos un número de prerrogativas usualmente reservadas al Papa, lo que colocaba a los sacerdotes dentro del influjo administrativo de la colonia. Los jesuitas en particular, como señala Cardozo, escamotearon a la Corona algunos de esos poderes, como el de nombrar a los misioneros de cada reducción[15]. Pero, no obstante, el Real Patronato los obligaba a obedecer la disposición real sin discusión: deberían ejecutar la mudanza. En el interior de la orden, el posible conflicto suscitó resquemores: si los misioneros se negaban al traslado, quedaría una vez más sustentada la antigua acusación (de gente como Pombal y Wall) según la cual en cada misión jesuita anidaba el germen de una república independiente y la posibilidad de traición contra las coronas católicas. El general de la Compañía de Jesús, padre Visconti, inquieto ante las nuevas habladurías que podrían sobrevenir, ordenó a los misioneros que no manifestaran oposición a las medidas y cooperaran en su realización. Si ese llamado no triunfó, la causa hay que buscarla en una clara escisión entre los intereses mayores de la Compañía (por ejemplo, mantener el prestigio y los ingresos que su presencia misionera en la región podían otorgarles) y las metas pastorales de los sacerdotes emplazados en la zona, comprometidos por décadas con unos pupilos cuya fe, decían, se perdería fatalmente si eran separados de sus adoctrinadores.

En 1751, luego de un año, los rumores del malestar originado en las misiones hacían prever a la administración colonial que podría suscitarse una resistencia jesuita-guaraní. La Corona llegó a pedir de la Compañía una garantía relativa a la ejecución del traslado, y españoles y portugueses firmaron un Convenio Secreto Adicional por medio del cual los hispanos se comprometían a forzar la migración de indios y demás moradores si éstos se resistían a una movilización pacífica. El plazo otorgado

[15] E. CARDOZO, *op. cit.*, p. 130.

era de un año, y se especificaba ahora que las tierras de llegada para los expulsados debían estar en la Banda Occidental del río Uruguay: el viaje cubriría alrededor de cien leguas, los viajeros serían más de veintinueve mil doscientos, y España ofrecía una indemnización de veintiocho mil pesos, cuatro mil por cada uno de los Siete Pueblos. Furlong ha rescatado documentalmente las valuaciones practicadas por los jesuitas, según los cuales esos veintiocho mil pesos (menos de un peso por cada guaraní desterrado) eran una fracción diminuta del valor real y potencial de las misiones: la villa más reducida fue tasada en un millón de pesos, y el total de las siete en dieciséis millones[16]. El jesuita Bernardo Ibáñez de Echávarri, década y media después, observaría que los siete poblados misionales producían cada año setecientos cincuenta mil pesos de ingresos y demandaban apenas veinte mil de gastos[17]. Sobra decir que la indemnización estipulada por España se habría de otorgar a los jesuitas, no a los guaraníes, detalle que olvida Becker en su argumentación, según la cual ninguna injusticia se cometió en la movilización de los indígenas[18]. Los jesuitas opusieron no sólo su reclamo por la subvaluación de las misiones, sino otro vinculado con las pérdidas del fisco hispano: el Tratado de Madrid y sus acuerdos suplementarios determinaban que los indígenas no estarían más en posición de negociar con sus productos agrícolas (los ignacianos habían acabado con la horticultura nativa tradicional, regida por las leyes del agotamiento de los suelos, para instituir una agricultura potenciada con el uso de bestias de arado), lo

[16] G. FURLONG, *Las misiones y sus pueblos guaraníes*, Imprenta Balmes, Buenos Aires, 1962, p. 649.

[17] B. IBÁÑEZ DE ECHÁVARRI, *El reyno jesuítico del Paraguay, por siglo y medio negado y oculto, hoy demostrado y descubierto*, Colección general de documentos tocantes a la persecución que los regulares de la Compañía suscitaron, v. 4, Madrid, 1768, p. 8.

[18] F. BECKER, *op. cit.*, p. 127. Becker reúne documentos (sobre todo cartas) para deslizar la idea de que los jesuitas estuvieron dispuestos a pagar hasta doscientos mil pesos a Portugal y España por conservar las misiones; su fin es proponer que la rebelión no se debió ni a intereses pastorales ni a apetitos de poder, sino al afán jesuita de mantener negocios de contrabando articulados entre las misiones y la Colonia de Sacramento. *Op. cit.*, pp. 90-92.

que les imposibilitaría cumplir con los tributos que, por vasallaje, debían a la Corona.

La llegada a la región del marqués de Valdelirios, empecinado en acelerar el éxodo guaraní, acicateó el vértigo de la situación: Valdelirios pronto rivalizó con su homólogo portugués, Gomes Freire, encargado lusitano para la supervisión del traslado, por ver quién se llevaba la gloria de una operación rápida y beneficiosa para su corona. Si para Valdelirios se trataba de una cuestión de prestigio, Gomes Freire pensaba en una recompensa metálica: si los hechos se apresuraban, crecía la posibilidad de que jesuitas y guaraníes abandonaran en los pueblos muebles, enseres y ornamentos, lo que ensancharía el botín portugués[19]. Junto a Valdelirios arribó el jesuita Lope Luis Altamirano, comisario escogido por el Real Patronato para velar a nombre de la Iglesia (y, más directamente, del general de los jesuitas) por la ejecución del tratado. La oposición hallada por Altamirano entre los jesuitas encarnó de modo crucial en las figuras del jefe mayor de las misiones regionales, austriaco de Bruck an der Mur, de unos sesenta años, llamado Matthias Strobel, y del jesuita riojano José Cardiel. Strobel alegaba que la mudanza no podía hacerse ni en un año ni en cien, si no era por intervención milagrosa; Cardiel aseguraba, más bien, que un milagro habría de impedir el traslado[20]. Ambos apuntaban la iniquidad del tratado y el perjuicio pastoral que acarrearía. En setiembre de 1752, dos meses antes de la fecha fijada para el éxodo forzoso, Altamirano mandó a los misioneros disponerlo todo para acatar el dictamen real, y extremó su autoridad con una amenaza: la pena de muerte para quienes desoyeran el mandato.

En las misiones, los jesuitas enfrentaban el resquemor de sus pupilos, entre quienes reverberaba la murmuración de que los padres los habían vendido: la noticia de que la Compañía había aceptado el pago de veintiocho mil pesos se filtró en las reduc-

[19] S. TESCHAUER, *História de Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*, Selbach, 1921, p. 227.

[20] A. PORTO, *História das missões orientais do Uruguay*, Porto Alegre, Selbach, Porto Alegre, 1954, p. 423.

ciones, y la coherencia de la nave jesuita-guaraní empezó a hacer agua. Los misioneros decidieron ocultar ese rumor con uno más sorprendente. Dijeron a los guaraníes que el tratado no había sido celebrado por los reyes ibéricos, sino entre el gobernador bonaerense y el jefe militar lusitano, a cambio de dinero: los indios, en vista de ello, no estaban obligados a obedecer. Años después, tras la última batalla, en el cuerpo de un guaraní muerto, habría de hallarse una carta en la que Valentín de Ibaringuã, el mayordomo indio de San Javier, hacía ver que el santo rey Fernando VI era bueno y justo con sus vasallos, que los guaraníes habían sido considerados siempre por el monarca como sus hijos pobres, a quienes todo cuidado debía, que el rey jamás habría pensado en regalar al enemigo portugués las tierras que eran de ellos, que antes bien les hubiera obsequiado Buenos Aires, Santa Fé, Corrientes o el Paraguay entero. El tratado, pues, debía ser obra del diablo, pues era claro que el portugués Gomes Freire los odiaba por instigación demoniaca[21].

Si Cardiel y Strobel representaban la rebelión jesuita en la urbe, en las misiones los curas más contrariados eran Luis Charlet, Karl Tux, Franz Xaver Limp y Thadeus Henis, propulsores de la resistencia. La correspondencia que cruzaron, durante 1752, no se redujo a la queja y el lamento: en sus cartas, los cuatro afinaron un plan de defensa militar. Charlet enseñaba a los indios a construir cañones con cañas de tacuará, Henis exigía a Charlet que desviara cuatro de esos cañones hacia su pueblo, Limp disponía la compra de caballos; mientras tanto, la arenga y el azuzamiento de los indios no eran olvidados: Karl Tux divulgaba el cuento del pacto secreto entre militares hispanos y portugueses, y Charlet animaba a los guaraníes a la respuesta violenta, amenazando a quienes no reaccionaran con el escarnio público de vestirlos como mujeres[22]. El que los más contestatarios entre los misioneros fueran en su mayoría germánicos, llevó a Altamirano a pensar en la expulsión de los jesuitas no españoles, pues supo-

[21] R. DA SILVEIRA SEVERAL, *op. cit.*, p. 141; R. V. ARAÚJO, *Os jesuítas dos Sete Povos*, Editorial La Salle, 1990, Canoas, pp. 411-412.

[22] *Anais da Biblioteca do Rio de Janeiro*, M.E.S., Río de Janeiro, 1938, pp. 422-429.

nía que la contradicción de los designios reales, de llegar a mayores, podría ser propiciada por los extraños antes que por los propios, pues a aquéllos no los ataba con España vínculo de sujeción ni amor nacional. Muchos jesuitas de los Siete Pueblos eran extranjeros, casi todos súbditos de la archiduquesa María Teresa de Habsburgo, emperatriz de Austria y reina de Hungría y Bohemia: el silesio Karl Tux y el bohemio Joseph Unger, en San Nicolás; el eslavo Innozenz Erber, natural del ducado de Krain, en San Luis; el bohemio Thadeus Henis, en San Miguel; el silesio Johann Baptist Gilge, en San Ángel; el húngaro Franz Xaver Limp junto al polaco Adolf von Skal, en San Lorenzo; además del superior regional Nusdorffer, bávaro, recién sucedido por Strobel, austriaco, ese mismo año, pero dueño aún de gran influencia sobre los misioneros[23]. Si Altamirano abortó el plan de sustituir a estos sacerdotes por jesuitas españoles (para lo cual habría tenido que reclamar las prerrogativas del Real Patronato), fue porque otros religiosos lo convencieron de que los reemplazos hispanos no podrían ganar la confianza de los guaraníes a tiempo para coordinar la remoción de las poblaciones misionales.

Fueron los argumentos de Strobel, paradójicamente, los que hicieron ver a Altamirano la magnitud de los obstáculos que los sacerdotes enfrentaban con miras al éxodo guaraní, hasta tal punto que cuando, el 3 de noviembre de 1752, día señalado para el inicio del traslado, los indios seguían morando en las reducciones, Altamirano tomó para sí la responsabilidad, pidiendo al Real Patronato y a sus superiores, en carta fechada tres semanas más tarde, que cualquier medida disciplinaria se le aplicara a él con rigor y con recato a los misioneros. Aun más, Altamirano observó que la mudanza en sí no era sólo ardua, sino injusta, y que debía descartarse. Aunque pidió ser relevado de su encargo, esto no se le concedió. Ganada la comprensión de Altamirano, sin embargo, los misioneros enfrentaban la cada vez más beligerante desconfianza de algunos guaraníes, y la solidez inicial de su posición se quebrantó en un haz de situaciones distintas. La pacífica reducción de San Borja se inclinó por la

[23] F. BECKER, *op. cit.*, pp. 120-123.

mudanza; en otras, los jesuitas rebelados mantuvieron su autoridad; en algunas, la suspicacia hacia los misioneros se impuso y se les prohibió por un tiempo movilizarse de unos pueblos a otros. Tiempo después, el cacique Nicolás Ñeenguirú no vacilaría en acusar al padre Altamirano de ser «un portugués vestido de jesuita»[24].

Hacia junio de 1753, Altamirano y el gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui, comisario encargado de supervisar el traslado a nombre de la Corona española, dirigieron oficios a los misioneros con la amenaza de una declaración de guerra en caso de que la mudanza no ocurriera en breve. Esos documentos ofrecían un nuevo matiz: los indios podían permanecer temporalmente en tierra intermedia, entre las misiones y sus destinos finales, siempre que se verificara el desalojo, que era, claramente, más importante que la reubicación. Andonaegui alardeaba sobre el poder de las tropas ibéricas unidas: españoles y portugueses, decía, no sólo podrían destruir los Siete Pueblos, sino las treinta misiones de la zona y, llegado el caso, las seiscientas reducciones jesuitas de América. La bravata de Andonaegui fue corroborada oficialmente poco después, mediante un acuerdo luso-español suscrito en la isla Martín García el 15 de julio de 1753. Las misiones debían estar inhabitadas antes de un mes. Excepto San Borja, y, en parte, San Luis, los pueblos siguieron renuentes por varios días, al cabo de los cuales algunos jesuitas optaron por una suerte de neutralidad, dejando que el panorama tomara la apariencia de un conflicto entre iberos y nativos, pero obstaculizando igualmente la operación. El pacto de Martín García era detallado: si algún sacerdote fallaba en su cometido de liderar a los indios hacia fuera de las misiones, debía abandonarlos a su destino y dejar las misiones en dirección a Buenos Aires, después de asegurarse de que no quedaran depósitos de pólvora y que se detuviera la producción de armas, arrojadizas o de cualquier otra especie. Los jesuitas, antes de partir, deberían administrar, en una misa final, la última comunión a sus pupilos y quebrar después los cálices para que ningún

[24] Ibíd., p. 101.

objeto sacro se utilizara más tarde en rituales paganos. Los guaraníes debían quedar libres de pecado antes de la muerte que su terquedad les deparaba[25]. El cometido del padre Altamirano era desmentir toda suspicacia relativa al auspicio jesuita a favor de la rebelión. Obrando de modo contrario, el marqués de Valdelirios, empeñado en rebajar la reputación ignaciana, hacía lo posible para que los jesuitas permanecieran en los pueblos, argumentando que esa presencia era necesaria para agotar el recurso de una salida pacífica. Su objetivo era incriminar a los sacerdotes y empujarlos a una lucha militar que él mismo instigaba.

Sacerdotes y guaraníes quedaban irremisiblemente arrinconados entre la posible matanza y la odisea de huir cien leguas y atravesar el río Uruguay cargando estatuas sagradas e instrumentos, fierros y platería, mobiliario y sacos de grano, además de cuidar la salud de siete mil novecientas mujeres y catorce mil niños apiñados en carrozas abarrotadas de utensilios, cuando no a pie, en garras de un clima inmisericorde y sin suficiente reserva de agua para mitigar la sed. Quizás, en el último momento, fue el temor a ese trayecto infernal lo que decidió la opción violenta. De los miles de varones guaraníes, sólo tres millares estaban en condiciones de integrar una fuerza militar, y esto con precariedad de armas y carencia de fortificaciones. La tropa ibérica, en tanto, la integraban tres mil setecientos hombres, entre soldados y auxiliares, con tres mil seiscientas cabalgaduras, carros de pólvora suficientes para mantener un combate sostenido, dos centenares de carretas para pertrechos y diecinueve cañones. Una columna hispana bajo el mando de Andonaegui habría de acometer contra San Nicolás, y otra, portuguesa, haría lo mismo contra San Ángel. La estrategia no tomó en cuenta el clima: el duro invierno de 1753 causó hambre entre los indios (mucho ganado vacuno murió ante la imposibilidad de pastorear en las tierras circundantes), pero fue peor

[25] Curiosamente, esa orden pasaba por alto que, desde un año antes, una instrucción obispal había prohibido a los jesuitas la administración de los sacramentos. R. Da Silveira Several, *op. cit.*, p. 73.

para los iberos: el frío congeló pastizales y los caballos fueron cayendo uno tras otro. En su marcha hacia San Ángel y San Nicolás, españoles y portugueses debieron asaltar poblachos menores y marginales para abastecerse, y tal acción facilitó a los guaraníes la labor de conseguir alianzas con indios de otras etnias. La tropa europea no llegó a las misiones que eran blanco de su ataque, y tuvo que soportar el acoso de minuanos y charrúas, que les arrebataron caballos y carros de arsenal.

A Sacramento llegó el eco de algunas victorias guaraníes, la más significativa en Santa Tecla. El jefe portugués Gomes Freire, respaldado por su diplomacia, exigió a Valdelirios la radicalización de la guerra. Altamirano, zigzagueante como durante todo el conflicto, se unió al reclamo, aunque es probable que su intención fuera extremar la demostración de poderío para persuadir a los guaraníes a deponer la resistencia. No ocurrió así. En la última semana de enero de 1754, una madrugada, una columna de doscientos jinetes guaraníes dejó atrás la hilera de casas del pueblo de San Miguel e inició un recorrido con la intención de reclutar refuerzos en las otras villas. Cuatrocientos hombres salieron de San Juan, San Ángel, San Luis Gonzaga y San Nicolás para acrecer la tropa, otros ochenta se sumaron en San Lorenzo, ochocientos más llegaron de las estancias cercanas: esos mil quinientos aprendices de soldado se hicieron dos mil en los pocos meses sucesivos, con la adición de minuanos, guenoas y charrúas[26]. Recién el 4 de octubre de 1754, esa versión renovada del viejo ejército guaraní instituido en el pasado por los españoles para la lucha contra los *bandeirantes*, se encontró cara a cara con la tropa unificada de los reyes ibéricos. Mensajeros indígenas hicieron saber a los europeos que no planeaban rendirse, sino defender sus posesiones, y les recomendaron retirarse y no provocar más desolación. Airado, Gomes Freire despreció las comunicaciones de los guaraníes. Los españoles estaban menos pendientes de los mensajes indios que de la posibilidad de un cambio decisivo en la política de la metrópoli: en Madrid, el rey había convocado a su consejo ministerial

[26] Ibíd., pp. 126-127.

para consultar si era legítimo un despliegue bélico para expulsar a los guaraníes de esos territorios. El plenario de los ministros desaconsejó la operación, aunque no de forma unánime. Una sola batalla tuvo lugar antes de que esa decisión orillara en América. En ella, comandadas por Tomás Hilson, tropas españolas derrotaron a una columna rival y le ocasionaron doscientas treinta bajas, sufriendo apenas una.

El día 14 de noviembre de 1754, aliados ibéricos y rebeldes guaraníes acordaron la paz. A pesar de la oposición parcial del Consejo de Ministros, la Corona hispana, sujeta por la suscripción de los tratados, se sometió a ellos y continuó planificando el desalojo. Hasta setiembre del año 1755, españoles y portugueses planificaron una nueva campaña militar que eludiera el invierno. Demoras logísticas la postergaron más de una vez, pero para diciembre de ese año todo estaba preparado. Mil setecientos soldados españoles precedidos por veinte cañones atacarían a los guaraníes. La tropa indígena era coordinada por el jesuita Thadeus Henis, misionero destacado en San Lorenzo, y la conducción en el campo de batalla caería en manos de un capitán guaraní, el cacique José Tiarayú, a quien, hasta nuestros días, la mitología de Río Grande do Sul ha consagrado y cuasi santificado bajo el nombre de Sepé[27]. Nuevamente Santa Tecla presenció una pequeña victoria guaraní que ocasionó dieciséis muertos entre los soldados españoles, a las que se sumaron otras veinte en Mbatobi. Hasta principio de febrero de 1756, Sepé y otros caciques, y los jesuitas que habían vencido temporalmente la suspicacia guaraní, siguieron despachando emisarios para conminar a los iberos a la retirada. El gesto era inútil: ningún líder luso-español dudaba sobre el desenlace de la historia.

La mayor concentración del ejército guaraní acampó en los alrededores de la laguna de Yacarepitu, hasta donde llegaron españoles y portugueses para salirles al frente. Los resultados del choque dieron un diagnóstico meridiano de la dispareja aptitud

[27] S. B. Holanda, «Prólogo», en *Historia de Nicolás I rey del Paraguay y emperador de los mamelucos*, Curiosa Americana, Santiago de Chile, 1964, p. 9.

de las tropas y sus armas: más de mil doscientos guaraníes murieron y ciento cincuenta y cuatro fueron hechos cautivos, mientras las muertes en el ejército aliado fueron cuatro, además de cuarenta heridos. Una peculiar contradicción informativa surgió del lado guaraní. Según los rebeldes, habían muerto cuatro españoles, en efecto, pero esa suerte la había corrido apenas un guaraní[28]. Los nativos intentaban así desvanecer el desgraciado balance de la batalla para proteger su ánimo con vistas a futuros combates. Sólo una de sus bajas resultaba inocultable: el capitán Sepé, tumbado de su cabalgadura, había sido, según unos, atravesado por una lanza y repasado por una bala de fusil; según otros, había ardido en una descarga de pólvora y luego había sido torturado hasta la expiración[29]. Su cuerpo fue recuperado del campo y enterrado esa noche.

Una nueva batalla, a orillas del Guacacai, fue toda la resistencia inmediata que los guaraníes ofrecieron antes de reconstituir su ejército con aquellos nativos que no habían iniciado aún la caótica retirada hacia ninguna parte. El mando pasó a manos de otro cacique, un lugarteniente de Sepé, el capitán Nicolás Ñeenguirú, reacio como el otro a capitular. Ñeenguirú, un ex músico, corregidor de Concepción y natural del pueblo de San Juan[30], atrajo una nueva tropa de mil ochocientos nativos, ejército que fue apenas capaz de una leve respuesta ante la nueva ofensiva aliada en Caaybaté: tres mil soldados a caballo antecedidos por la descarga de seis piezas de artillería. Con una única embestida, la tropa india, armada de lanzas, saetas, espingardas y boleadoras, y con tres cañones de factura europea capturados en choques anteriores, fue aniquilada. Según testigos hispanos reunidos por la Corona en un juicio años más tarde, la mayoría de los nativos sobrevivientes al combate pidió misericordia y lloró por piedad tras los estragos de las primeras

---

[28] F. MATEOS, *La guerra guaranítica y las misiones del Paraguay. Segunda parte (1755-1756)*, Missionalia Hispanica IX, Madrid, 1951, p. 92.

[29] R. DA SILVEIRA SEVERAL, *op. cit.*, pp. 135-136.

[30] J. CARDIEL, *Relación verídica de las misiones de la Compañía de Jesús en la provincia que fue del Paraguay y solución de algunas dudas sobre las mismas*, Faensa, 1772, p. 52.

baterías, y «se dejaron matar con las manos cruzadas sobre el pecho», pero la consigna de los aliados era no detener la lucha hasta acabar con el rival[31]. Sólo ciento veintisiete guaraníes fueron prendidos en cautiverio[32]. El capitán Nicolás Neenguirú salvó la vida. Los europeos sufrieron la muerte de tres soldados y otros veintiocho recibieron heridas de combate.

Llegado el mes de mayo, portugueses y españoles iniciaron la ocupación de las misiones. San Miguel era un pueblo fantasma, levantado en torno a una iglesia en cenizas. San Ángel sirvió de campamento a las tropas lusitanas, San Juan a las españolas. Los indígenas se habían evaporado en la tierra circundante, en desbandada. Los meses inmediatos fueron un caos. Delegaciones indias acudían unos días a los pueblos a declarar su enemistad a los sacerdotes; en otras ocasiones, partidas de nativos llegaban para rendirse y permitir que los españoles los comandaran en la reubicación; puñados de guaraníes beligerantes, sin embargo, capturaban convoyes enemigos en busca de armas y alimentos. Hacia el mediodía del día 3, mil quinientos guaraníes encabalgados y con contadas baterías agredieron San Ángel, robaron ganado y carros y dieron muerte a catorce españoles, para luego incendiar los campos próximos. Una semana después, en Chuniebi, los españoles diezmaron esa tropa guaraní en una rápida refriega: el estertor final de la guerra guaranítica.

¿Cuál fue la causa de la destrucción de los Siete Pueblos? El historiador paraguayo Efraim Cardozo ha sostenido una teoría interesante, no centrada en la utilidad económica inmediata ni en la necesidad estratégica de corto plazo. Cardozo conjetura que los españoles paraguayos decidieron la destrucción final de las misiones para clausurar la posibilidad de expansión del modelo social de los jesuitas: no tanto para aplacar el supuesto igualitarismo que algunos estudiosos han querido ver en la organización de las reducciones, sino, más bien, para obturar la

---

[31] S. B. HOLANDA, «Prólogo», p. 15.

[32] V. D. SIERRA, *Historia de la Argentina*, v. 2, Unión de Escritores Latinos, Buenos Aires, 1959, p. 242.

amenaza de crecimiento del modelo de disciplina comunal implantado por los jesuitas entre los guaraníes. La colonia hispana laica habría actuado en defensa del modelo social individualista y libertario que, lejos del ojo rector de la metrópoli, se adueñaba de la vida cotidiana y los negocios del Paraguay[33]. La suposición de Cardozo es difícil de demostrar, y no menos ardua de creer. ¿Existía, acaso, la conciencia real de un riesgo de expansión del modelo misional más allá de los herméticos linderos de las reducciones, en las cuales los indios estaban confinados a la casi total incomunicación con el mundo exterior y a las cuales el mundo exterior tenía casi siempre prohibido el ingreso? Y, sin embargo, Cardozo tiene el mérito de dirigir nuestra mirada en un sentido crucial: hubo una diferencia clara entre la actitud no siempre severa de la Corona española con respecto al asunto guaraní y la posición extrema y violentista de los colonos hispanos en Paraguay.

Félix Becker, desde una posición claramente antijesuítica, supone que la rebelión fue, ante todo, una operación orquestada por los jesuitas con el objetivo final de perseverar en la posesión de hecho de los territorios misionales, tanto en vista de los ubérrimos niveles de productividad de esas tierras, como porque los Siete Pueblos servirían de puente comercial para voluminosos negocios establecidos entre los jesuitas, explotadores de una mano de obra impaga, y negociantes y traficantes de otros puntos del mundo colonial[34]. Siguiendo por esa línea, se concluiría que la destrucción de los pueblos pudo haber sido alentada por la rivalidad entre miembros de dos circuitos comerciales competidores, en uno de los cuales las misiones jesuitas habría sido pieza fundamental. Según Becker, los jesuitas habrían anticipado un enfrentamiento, levantando una considerable maquinaria bélica (no tan considerable a la luz del balance militar), organizando a los guaraníes en rangos que iban desde capitanes hasta sargentos, pero, incluso en el caso de los mayores líderes nativos, los jesuitas se habrían encargado de que

[33] E. CARDOZO, *op. cit.*, p. 135.
[34] F. BECKER, *op. cit.*, pp. 117-120.

quedara siempre un sacerdote jerárquicamente por encima de cualquier oficial guaraní: Sepé y Nicolás, dice Becker, no habrían sido sino lugartenientes de un solo gran estratega y general de campo de las tropas jesuítico-guaraníes: el padre Thadeus Henis[35]. El argumento de Becker concluye así: la sobrepoblación de jesuitas germánicos habría debilitado el vínculo entre las misiones de la Compañía y la Corona de los Borbones, colapsando cualquier influjo patriótico y propiciando que la expectativa económica corporativa de los ignacianos se antepusiera a las finalidades de la monarquía hispana[36]. El razonamiento de Becker tiene la dudosa cualidad de justificar por completo el compulsivo éxodo de los guaraníes sin responsabilizar, ni de ello ni de la matanza posterior, a quienes llevaron a cabo los hechos.

¿Por qué se produjo la tan encarnizada resistencia guaraní? La historiadora brasileña Rejane da Silveira Several resume dos corrientes de pensamiento enfrentadas que intentan responder esta pregunta. Según la primera, las acciones de los guaraníes fueron una reacción obvia ante la violencia inmanente del forzado desalojo, que despertó en los indios, simultáneamente, el afán de proteger sus posesiones y el de asegurar la conservación de sus costumbres. Según la segunda, la resistencia fue instigada por los jesuitas, renuentes a entregar a manos extrañas el fruto de una labor de siete décadas en los pueblos de la región, trabajo traducido en pingües ingresos provenientes del esfuerzo comunal guaraní (ésta es la línea de Becker, por ejemplo). Da Silveira postula una hipótesis ecléctica: la tenacidad conservadora y reivindicativa de los indios habría encontrado un aliado promotor y un elemento organizador en la negativa jesuita a abandonar el más exitoso de sus proyectos misionales. Da Silveira desestima, tal vez apresuradamente, las conjeturas economicistas entorno al empecinado afán de permanencia de los misioneros. Una vez más, cabría observar que la reacción oficial de la Compañía desde Europa, a través del general Visconti, fue

[35] Ibíd., pp. 115-118.
[36] Ibíd., p. 119.

diametralmente distinta de la mostrada por los misioneros *in situ*, motivo por el cual no son descartables las hipótesis referidas a los intereses del comercio local. Pero Da Silveira sí acierta en anotar que no existe razón para rechazar tajantemente la especulación de que los jesuitas consideraran la movilización un atentado contra la tarea evangelizadora y contra el derecho natural de los indios. Se dio incluso un debate en medio del cual el jesuita Cardiel, enfrentado a Visconti, argumentó que para saber que no eran obligatorias las órdenes de traslado bastaba con conocer la doctrina cristiana[37].

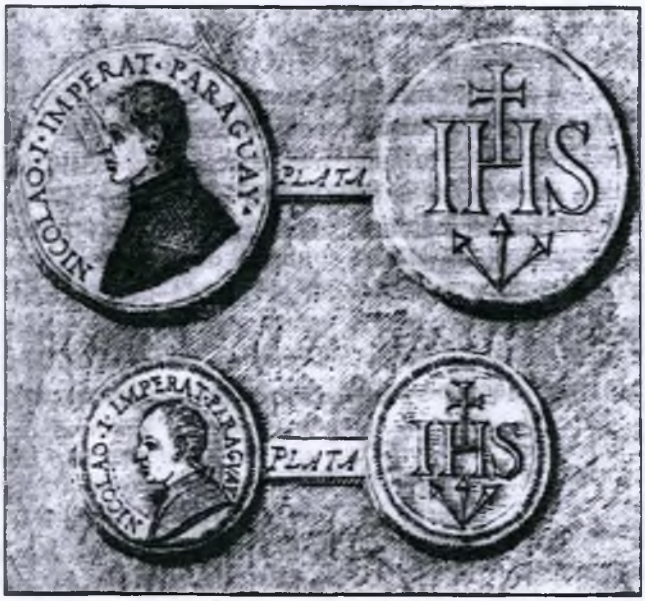
Menos acertada parece Da Silveira en sus elaboraciones acerca de la relación cultural entre jesuitas y guaraníes. Afirma la historiadora que las décadas de presencia jesuita habían activado en los nativos una adopción radical de principios novedosos, primero sólo en lo religioso, pero luego severamente involucrados en su moral productiva: los indígenas, dice Da Silveira, veían en los jesuitas no sólo líderes carismáticos, sino a sus dirigentes sociales, de modo que la sola oposición de los sacerdotes a las medidas dispuesta por el Tratado de Madrid debió ser un acicate determinante para el sentimiento de despojo que la pendencia de la movilización debió despertar en ese pueblo identificado ya con unos ciertos terrenos cultivables y un circuito comercial determinado. Así, Da Silveira sostiene que la catequización jesuita fue en efecto una exitosa misión civilizadora que no sólo trajo progreso material, sino que dio a los indígenas determinación y conciencia de pertenencia a la tierra, de modo que esa aculturación llevó su cultura a un punto en el cual pudieron reclamarse poseedores de unos derechos y luchar por ellos[38]. Además de convertir el sentimiento de apego a la tierra y el orgullo comunal en una suerte de saber occidental, la hipótesis de Da Silveira borra de la historia el antecedente de decenas de rebeliones indígenas latinoamericanas y devalúa de manera innecesaria la influencia que la coyuntura económica entre bandos europeos pueda haber tenido en el inicio y la consumación del

[37] R. Da Silveira Several, *op. cit.*, p. 92.
[38] Ibíd., pp. 39, 58, 77.

conflicto. Los guaraníes se aliaron con los jesuitas sin elidir suspicacias ni suprimir recelos, fueron aliados suyos en tanto supusieron que el apoyo ignaciano podría ayudar a la causa de permanecer en un territorio que les pertenecía secularmente. Ése solo dato basta para hacer transparente una realidad: los guaraníes pudieron tomar a los jesuitas como maestros de fe y organizadores de su producción agrícola, y en ambos casos aceptaron un grado de aculturación, pero ni la adquisición religiosa ni la introducción productiva borró para ellos la línea que separaba a unos y otros, una línea que sólo puede ser entendida como una divisoria comunal. Ningún jesuita eran uno de ellos, a pesar de que la evangelización y la convivencia los aproximara. La guerra guaranítica fue, además, un momento intenso en la reforma interna de la etnia guaraní, pues implicó la reemergencia parcial de sus cacicazgos y el final de la inocencia en su relación con la Compañía de Jesús. Ése es el rasgo que la vincula con los casos revisados hasta aquí: los de mapuches, pehuenches, yaquis y pimas, capaces todos de mostrar, en la rebelión, la subsistencia de unas formas de organización que sus aculturadores creían extintas o terminalmente afectadas. En todos esos casos, el recurso a un estamento tradicional previo a la transculturación era simultáneamente retrospectivo y prospectivo: rescate de un saber comunitario previo al contacto, y transformación de ese saber en tiempo de crisis.

Había sido Gomes Freire, tras un breve encuentro con el capitán guaraní Nicolás Ñeenguirú, el primero en referirse a éste, en alusión a su supuesta arrogancia, como el rey de los indios[39]. Desde ese punto, la leyenda habría de crecer. En 1755, la *Gazette d'Amsterdam* hizo pública una noticia que circulaba ya en las cortes europeas: monedas de oro con la efigie de Nicolás I, rey del Paraguay, viajaban de mano en mano por el Viejo Mundo. El supuesto rey era un sacerdote jesuita a quien sus compañeros habían hecho gobernante de ingentes riquezas y tesoros escondidos. Poco después, el *Mercure Historique et Politique* corroboraba la novedad, y añadía que el reino de Nicolás se

[39] F. Becker, *op. cit.*, p. 44.



Grabado con la efigie de Nicolás I, rey del Paraguay. En 1755 circularon en Europa estas monedas del ficticio jesuita Nicolás I, rey del Paraguay. Voltaire escribió que enviaría a América un barco suyo, el Pascal, para que «Pascal le enseñe moral a los Jesuitas, que son los reyes del Paraguay».

extendía a Paraguay y Uruguay. En noviembre, Voltaire escribía, en una misiva personal: «¿Es verdad que los jesuitas eligieron a uno de sus padres como rey del Paraguay y que éste se llama Nicolás?». En enero del año siguiente, la *Gazette d'Amsterdam* corrigió su embarazoso desliz, atribuyendo la noticia a rumores antojadizos provocados por intereses cuya naturaleza no quiso aclarar[40]. El mismo Voltaire, convencido de la falsedad de la información previa, apuntaba, sin embargo: «es cierto que, de hecho, los jesuitas son los reyes de Paraguay»[41]. Una pequeña flota española arribó a Buenos Aires en 1757 con una acuciosa

[40] Ibíd., p. 30.
[41] Ibíd., p. 32.

y angustiada pregunta apenas sus hombres pusieron pie en tierra: ¿estaba ya el rey Nicolás en posesión de ese puerto?[42] Una *Historia de Nicolás I, rey del Paraguay y emperador de los mamelucos* vio la luz en sucesivas ediciones españolas, francesas, italianas, alemanas y holandesas desde 1756. Sus páginas contaban la historia de un vividor asimilado a la Compañía de Jesús, quien, mediante engaños y en lucimiento de su escasa moral, convertía en reino propio las tierras de las misiones guaraníes de los jesuitas. El objetivo aparente del opúsculo era minar la solvencia moral y con ello la fortaleza política de la orden[43]. La historia reconoce en el marqués de Pombal al autor de otros libelos antijesuíticos, como la célebre *Relaçao abreviada da República que os religiosos jesuitas das provincias de Hespanha e Portugal estableleceräo nos dominios ultramarinos das duas monarquias*, y, aunque no se tiene la misma seguridad sobre su intervención en la elaboración de este otro texto, pariente cercano de la *Relaçao*, lo cierto es que su conjura para desprestigiar a la orden ignaciana, cuya deslealtad a las coronas católicas llegó a tenerse por segura en muchos círculos políticos europeos, dio sus frutos más evidentes en ese periodo. En 1759, Pombal expulsó a los jesuitas de toda posesión portuguesa; en 1762 se les echó de las francesas; en 1767, de las españolas. Mientras tanto, el hombre en quien se había originado la leyenda, Nicolás Ñeenguirú, se mantuvo ignorante de esa otra historia, aislado de aquel mundo, en las altas tierras guaraníes de América del Sur.

---

[42] R. SOUTHEY, *History of Brazil*, v. 3, Londres, 1819, p. 499.

[43] Sin embargo, hay que notar que al menos un estudioso, el mismo Becker, sostiene que el libelo fue de autoría jesuita. Habría tenido la intención de llevar al absurdo la caricatura antijesuítica y, a la vez, fraguar la historia de un oportunista, tal vez un masón, que engaña a los jesuitas para apropiarse del poder político entre los guaraníes. F. BECKER, *op. cit.*, pp. 62-64.

Capítulo VII

Las grandes rebeliones andinas: Túpac Amaru y Túpac Katari (Perú y Bolivia, 1780-1783)

El 18 de mayo de 1781, en la Plaza Mayor del Cusco, fue ejecutado José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru, cacique mestizo que había articulado la más grande rebelión indígena de la historia americana. La sublevación vivió dos años más que él, y sus zarpazos finales se confundieron, con el correr de los años y las malformaciones de la historia, con los primeros de la emancipación criolla que iban a liderar, tiempo después, Bolívar y San Martín. El levantamiento encabezado por Túpac Amaru había asolado el territorio del virreinato peruano y sus golpes mayores tras la muerte del líder ocurrirían cuando los coroneles rebeldes se trasladaran al Alto Perú para unir sus fuerzas con las de los aymaraes dirigidos por Túpac Katari. Ésa es la razón por la que muchos historiadores se refieren a ambas, en conjunto, como «la gran rebelión de los Andes». ¿Cuál fue el origen común, cuál la conexión y cuáles las diferencias entre ambos movimientos?

El virreinato peruano, hasta hacía pocas décadas la más rica posesión española de ultramar, había cedido ya ese puesto al de México, y se encontraba en crisis. Las minas de Huancavelica rendían menos cada vez, mucho menos que las novohispanas, y las del Potosí, aunque no estaban en declive, sí demandaban gran esfuerzo de administración y provocaban el riesgo constante de un alzamiento de los indios. Los nativos eran forzados a trabajar en ellas en virtud de un sistema de labor temporal obligatoria, al que los incas llamaban *mita*, y que los españoles habían adoptado para beneficio del tesoro real. El virreinato estaba organizado de tal forma que sobre ciertos funcionarios,

los corregidores, recaían funciones de recaudación tributaria, decisión judicial y gobierno político, de modo que cualquier querella motivada por su actuación financiera, comercial o ejecutiva iba a dar en manos de ellos mismos, que se convertían en jueces y partes. Los corregidores eran simultáneamente negociadores privados y funcionarios administrativos, de manera que su labor al servicio de la Corona chocaba de forma natural con su voluntad de enriquecimiento personal. El dinero para el gobierno resultaba, además, escaso: las colonias eran lugares de extracción y no de inversión para la metrópoli, de modo que los corregidores, como los virreyes y los gobernadores, aun si alcanzaban diversos niveles de riqueza, e incluso de boato, gobernaban provincias financieramente pobres. Las zonas urbanas, como las campesinas, se depauperaban aceleradamente, y el gasto estatal se mantenía en niveles minúsculos. Los salarios eran reducidos, lo que propiciaba que los corregidores, encargados también de los repartimientos obligatorios de mercancías, abusaran de sus muchas atribuciones para la exacción de los indios bajo su poder[1]. La poca inversión generaba un decaimiento de la curva productiva, lo que pauperizaba a su vez a los indios y limitaba la capacidad de reinversión de los hacendados, con lo que se echaba a circular una espiral de pobreza que, hacia 1780, alcanzaría sus puntos extremos. El decaimiento de las minas inclinaba a los ricos a invertir en agricultura, pero el sistema colonial estaba diseñado en función de la minería, de modo que otras labores se hacían arriesgadas. Los corregidores, con los repartimientos, obligaban a los indígenas a gastar su ralo capital en compras inútiles, pero esa medida, inicialmente dirigida a incentivar artificialmente la producción local de cada región, había extraviado el objetivo original. No siempre los corregidores comerciaban con mercancía local: aquellos corregidores que no dispusieran de capital propio para sus negocios eran forzados por los comerciantes limeños a comprar saldos inservibles —cortes de seda, cuchillas de rasurar, anteojos de medida arbitra-

[1] Ver capítulo IV, sobre las reparticiones en tiempos de Juan Santos Atahuallpa.

ria[2]—, y los limeños, a su vez, hacían esto por verse acorralados también por las restricciones comerciales que la Corona imponía desde Madrid[3]. Todo el circuito negociante de la colonia (incluyendo a aduaneros, jefes de obraje, mineros y encomenderos) parecía diseñado para funcionar en la duplicidad: una cosa decían las leyes, otra ocurría en la práctica. El cumplimiento de las tributaciones podía significar el colapso de los negocios privados, y ese temor empujaba a la colonia a caminar al margen de las cajas fiscales, con independencia de cualquier disciplina tributaria, un paso más allá del control de la metrópoli.

Las reformas borbónicas, alguna vez llamadas «segunda conquista» de América, quisieron rectificar la marginalidad económica de las colonias, promulgando un endurecimiento de la recaudación de impuestos[4]. Puntos álgidos de la reforma eran, primero, la organización de las intendencias, que el ministro José Gálvez promovía desde 1768 y que, en el caso peruano, sólo se instituirían en 1784; segundo, las visitas generales a las colonias, que habrían de servir para diagnosticar errores e implementar cambios; tercero, la liberación del comercio; y cuarto, la creación del virreinato del Río de la Plata, que se hizo efectiva en 1776, y que dio lugar a las primeras intendencias funcionales ese mismo año[5].

La visita general para el Virreinato del Perú fue encargada a Antonio de Areche. Enviado por Gálvez desde México para supervisar las reformas y aconsejar otras, Areche no sólo dispuso el alza de ciertos impuestos y la ampliación de la base tributaria hasta abarcar a la relativamente nueva clase de los indios comerciantes, sino que puso énfasis en que ni un solo peso de menos entrara en las arcas reales. No cuestionó nunca, en la práctica, aunque sí lo hiciera en sus cartas e informes, los abu-

---

[2] M. L. Laviana Cuetos, *Túpac Amaru*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1990, p. 53.

[3] A. Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Editorial Horizonte, Lima, 1988, p. 126.

[4] M. L. Laviana Cuetos, *op. cit.*, p. 43.

[5] L. Millones, *Perú colonial. De Pizarro a Túpac Amaru II*, Cofide, Lima, 1995, p. 236.

sos que sus propios recaudadores, funcionarios mal remunerados, infligían a los indios y a los pequeños comerciantes más allá de la aplicación estricta de la ley. Ese fue un error: la pobreza de los indios, base de la atroz pirámide colonial, ocasionaba que, sin importar cuánta severidad se pusiera en la recaudación, las arcas virreinales no engrosaran y la metrópoli no viera aumentados sus ingresos. También en el Alto Perú, que las reformas borbónicas hicieron pasar al campo administrativo del Virreinato del Río de la Plata, la situación era la misma, y los errores de la Corona en su afán recaudador, similares. El caso del corregidor paceño Gil de Alipazaga resulta aleccionador sobre las estrategias tributarias del virreinato: durante las violentas sublevaciones de 1780 a 1783, que serán el tema del presente capítulo, la recolección de impuestos, obviamente, colapsó. Sin embargo, la Corona cargó a Gil de Alipazaga el monto faltante al final de las revueltas, como si el dinero se hubiera dejado de reunir por inoperancia del funcionario y no a causa de la guerra que había asolado el Alto Perú durante tres años[6]. Incluso en tiempos de la modernización borbónica, la Corona pensó más en las ganancias que debía obtener que en los modos más eficaces de producirla. Cuando, hacia 1780, España reconoció la necesidad de abolir los injustos repartimientos y aumentar los sueldos de sus funcionarios para contrarrestar la tentación del peculado y los abusos de función, las contradicciones internas coloniales ardían, y ninguna intención que no cristalizara de inmediato podría detener lo que ya se avecinaba. Muchos historiadores ven la extrema corrupción administrativa y la explotación de los indios como factores suficientes para explicar la rebelión. Este capítulo, y sobre todo el siguiente, esperan dirigir la mirada en otros sentidos, pero antes habrá que revisar los años inmediatamente previos y los cambios administrativos que sufrió la colonia.

Don Manuel Amat y Juniet Planella Aymerich y Santa Pau fue quizás el virrey peruano que mayor sintonía tuvo con las ideas

[6] M. E. Del Valle de Siles, *Historia de la rebelión de Túpac Katari. 1781-1782*, Editorial Don Bosco, La Paz, 1990, pp. 417-418.

ilustradas que condujeron la reforma borbónica. Desde Lima, Amat dirigía al Perú y a la Audiencia de Charcas, en la actual Bolivia, y fue él el introductor de los primeros cambios. En 1772, varió el impuesto de la alcabala del dos al cuatro por ciento. En 1773, exigió que los artesanos fueran a ensanchar la base de ese impuesto, forzándolos a pagar la alcabala por ventas y reventas. En 1774, puso en funcionamiento las aduanas de Cochabamba, con lo cual dificultó el tráfico extraoficial por las rutas que llevaban del Bajo al Alto Perú. Dos años más tarde, en 1776, Amat fue llamado a España y su puesto pasó a ocuparlo don Manuel Guirior, antiguo virrey de Nueva Granada. Con Guirior sobrevino un nuevo aumento de la alcabala, del cuatro al seis por ciento, y la creación de otra aduana en La Paz, la próspera ciudad altoperuana, escala necesaria para las rutas comerciales que viajaban entre el Perú y Potosí, Cochabamba y Buenos Aires. Sin embargo, el mayor transtorno de ese año fue el decreto que cercenaba el virreinato peruano para crear el del Río de la Plata. Si la nueva división política se hubiera limitado a la supervisión de sus aduanas, el problema para los comerciantes, acostumbrados al tráfico libérrimo, habría aumentado, pero no habría sido letal. Mas no fue así: en 1777 la Corona decidió prohibir el comercio de minerales desde tierras del virreinato del Río de la Plata a tierras peruanas, lo que cortaba uno de los conductos vitales de la economía andina. Las aduanas se volvieron entonces ya no sólo amenazas que forzaban a los comerciantes a nuevos malabares evasores, sino muros infranqueables: la Raya —así se denominaba a la frontera peruano-platense— era, además, sobre todo para los indios quechuas, el más inopinado y arbitrario de los linderos, pues cortaba en dos porciones lo que ellos veían como una sola extensión: la antigua tierra de los incas. De inmediato, llegó la adopción de impuestos selectivos, el más severo, uno del 12,5 por ciento al aguardiente. Meses después una tercera gran aduana se puso a funcionar en Buenos Aires, al tiempo que la coca, de tradicional consumo indígena, fue gravada con la alcabala del seis por ciento, y se endureció el control de ese impuesto para el cuero, la bayeta, el tabaco, el algodón y el azúcar.

Si Amat había sobrepuesto su poder al del visitador Areche, Guirior no lo supo hacer, de modo que fue Areche el impulsor real de estas medidas, y otro tanto ocurriría desde 1778, cuando Areche mantuviera el control de su visita por sobre el mando de un nuevo virrey, Agustín de Jáuregui y Aldecoa, e incluso a veces por sobre el virrey del Río de la Plata, Juan José Vértiz. En 1780, por instigación de Areche, una cuarta gran aduana se inauguró en Arequipa[7]. Lo que había sido un circuito de negocios fluidos pero evasores del fisco, se volvía una sucesión de trabas y recargos para beneficio estatal. Un oficio particularmente perjudicado sería el de los grandes transportistas de la época, los arrieros de mulas, que verían sus rutas amputadas. De una familia dedicada a tal negocio, familia descendiente de los incas cusqueños, vendría la protesta más enfurecida, pero llegaría con una coherencia que desafía cualquier intención de limitar su respuesta al interés privado.

Un sistema panóptico de aduanas, un manojo de senderos clausurados, tasas impositivas que crecían cada año: la única forma en que la Corona podría asegurar el éxito de la nueva política fiscal sería con la presencia de un ejército capaz de presionar para su cumplimiento. Amat, siempre a tono con los usos del despotismo ilustrado, lo había previsto, y había iniciado una década atrás la militarización del antiguo gran virreinato peruano, hasta ejecutar sobre el papel la instalación de doscientas treinta compañías de infantería, ciento veinte escuadrones y cincuenta compañías de caballería, y ochenta compañías de dragones. Cien mil hombres. El armamento, sin embargo, no era el mejor, y su costo debía correr por cuenta de los gremios a los que la administración ocupaba de formar cada milicia. En Lima, la capacidad logística fue pobre; en el interior fue paupérrima. La extraordinaria cifra de milicianos jamás se reunió en la práctica. Recién las rebeliones de 1780 probarían a la Corona la necesidad de construir un verdadero ejército colonial. De cuatro mil soldados en 1760, se pasaría a cincuenta mil en 1782, y a

[7] L. MILLONES, *op. cit.*, p. 238.

setenta mil en los años de la emancipación criolla[8]. Pero las medidas que Amat, y después Areche, habían propiciado, soliviantarían a vastas porciones de los dos virreinatos antes de que esas tropas existieran. Si el siglo XVIII presenció, sólo en lo que son hoy Perú y Bolivia, más de un centenar de rebeliones, levantamientos, sublevaciones, motines y alzamientos indígenas (Scarlett O´Phelan ha enumerado ciento cuarenta[9]), es evidente que la implantación de las aduanas multiplicó los brotes violentos, que sólo en 1780 habrían de contarse por decenas, la mayor parte de ellos conectados con el cacique peruano Túpac Amaru, o con el altoperuano Tomás Katari, sus hermanos Dámaso y Nicolás, y su sucesor, el indio tributario Túpac Katari. España, además, estaba nuevamente en guerra con Inglaterra, cuyos barcos navegaban frente a costas americanas. Esa presencia distraía la atención de los virreyes: la colonia no parecía capaz de enfrentar simultáneamente la pendencia del ataque externo y los peligros de la violencia interior.

En abril de 1777, en Chayanta, provincia altoperuana, Tomás Katari inició una serie de protestas dirigidas a que se reconociera su cacicazgo, invalidado por las conveniencias de un corregidor. Tomás fue apresado y conducido a Charcas, pero las protestas de los indios en Machas consiguieron que fuera dejado en libertad. En mayo de 1779, se proclamó gobernador de la región de Chayanta y empezó su rebeldía. Había pasado los dos últimos años envuelto en el endemoniado enredo de una causa judicial para recuperar el rango usurpado. En el límite de la desesperación, había cubierto a pie las seiscientas leguas entre Chayanta y Buenos Aires con el objeto de reclamar su derecho, sólo para que su pedido quedara atrapado en la telaraña burocrática. Dos meses duró su precaria gobernación. En julio, fue arrestado nuevamente, en Potosí. Hay quienes dicen que ya entonces mantenía contactos con el cacique cusqueño Túpac Amaru, y que ambos proyectaban una rebelión coordinada, que

---

[8] A. FLORES GALINDO, *op. cit.*, p. 167.

[9] S. O´PHELAN, *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700-1783*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, 1988, pp. 297-307.

los apuros de Tomás podían precipitar. El 26 de agosto, el corregidor Joaquín Alós, quien era responsable por el nombramiento de una serie de caciques ilegítimos, incluso aquel que se atribuía el cacicazgo de Tomás, acudió a Pocoata a elegir a los indios que debían concurrir a la *mita* de ese año. El reclamo del cacique local, Tomás Acho, motivó que Alós lo asesinara. Los indios capturaron a Alós y lo hicieron rehén. Cuatro días después, con el fin de salvar la vida de Alós, la Audiencia decidió liberar a Tomás Katari, reconocerlo como cacique y colocar un nuevo corregidor en reemplazo de Alós. Pero el substituto ostentaba un currículum no menos funesto. La reacción de Tomás Katari ha sido objeto de especulaciones diversas. Los historiadores bolivianos Carlos Mesa, Teresa Gisbert y José de Mesa sostienen que Tomás Katari no sólo tenía contactos con Túpac Amaru, sino que el desconcierto de ver a otro corrupto en el lugar del anterior lo condujo a redoblar su correspondencia con el cacique peruano, incitándolo a adelantar el estallido de la rebelión[10]. O´Phelan descree de tales teorías, y se refiere a ambos levantamientos como paralelos, aunque propiciados por similares circunstancias. Alberto Flores Galindo los supone no sincronizados y dueños de características diferentes[11]. El mismo Túpac Amaru, en el juicio de abril de 1781, habría de asegurar que él sólo recibió el consejo de hablar con Tomás Katari y coordinar con él una vez iniciada ya la rebelión en Tinta, es decir, en noviembre de 1780. Pero, en esas declaraciones, Túpac Amaru pudo muy bien haber intentado defender el secreto de una alianza. No es fácil, entonces, medir el papel que la supuesta instigación de Tomás Katari jugó en lo que ocurriría de inmediato.

En el lado peruano de los Andes sureños, la rebelión de Túpac Amaru habría de estallar el 4 de noviembre de 1780, en la provincia cusqueña de Tinta. Luego de una celebración, el corregidor de la región, Antonio Juan de Arriaga y Gurbista, fue capturado por los hombres del cacique, quien, en ese primer

[10] J. De Mesa, T. Gisbert y C. Mesa, *Historia de Bolivia. Tercera edición actualizada*, Editorial Gisbert, La Paz, 1999, p. 266.

[11] A. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 157.

momento, adujo públicamente que arrestaba al español por órdenes reales y que, en razón de ese mismo mandato, Arriaga debía firmar una carta, ya escrita, con instrucciones para que su cajero entregara a Túpac Amaru el dinero y las armas que guardara. En total, sin contar mulas y caballos, fueron veintidós mil pesos, más oro y plata en lingotes, y setenta y cinco mosquetes los que Túpac Amaru obtuvo en ese movimiento inicial. Arriaga no era de los más crueles corregidores, de modo que su ejecutoria puede verse como ejemplo más que como excepción: la licencia que le había expedido el gobierno virreinal le permitía a Arriaga ejercer repartimientos por un máximo de ciento doce mil pesos en un lustro. Sin embargo, en apenas tres años, había forzado a los indios a compras por más de trescientos mil. La súbita acumulación de dinero lo había transformado en prestamista y oculto factótum de innumerables negocios. No faltaría en Túpac Amaru algo de encono personal en contra de Arriaga, quien alguna vez le había prestado hasta quince mil pesos, y con quien todavía lo vinculaba una deuda[12].

José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru, que firmaba Thupa Amaru, y a quien la historia recuerda como Túpac Amaru II, para distinguirlo del padre de su tatarabuela, Felipe Túpac Amaru —el último de los incas de Vilcabamba, descuartizado en la Plaza Mayor del Cusco en 1572—, había nacido en Surinama el 9 de marzo de 1738. El dinero de su familia, noble pero también comerciante, había permitido que, durante su infancia, fuera educado en casa por preceptores, y eso lo había liberado de una formación ideológica exclusivamente hispana. Desde los doce años, había asistido al colegio para caciques e indios nobles San Francisco de Borja, de rectorado jesuita. Hablaba y escribía en español, dominaba el quechua y leía en latín; era discípulo ferviente del Inca Garcilaso de la Vega, cuyos *Comentarios reales* (que culminaban con el relato de la muerte de su antepasado Felipe) llevaba siempre consigo[13]. Pasada la adolescencia, había estudiado artes, de modo esporádico y por breve

[12] M. L. Laviana Cuetos, *op. cit.*, p. 25.
[13] A. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 131.

periodo, en la Universidad de San Marcos, en Lima, y en su casa andina se había hecho construir un teatrín donde más de una pieza de teatro indiano se representó para él y su familia, entre ellas *Ollantay*, drama fundacional de las tablas hispano-andinas y aguda detracción del despotismo[14]. En 1760, José Gabriel se había casado con Micaela Bastidas, y formado un hogar en que se alternaban las costumbres españolas con las indias. Como él, sus hijos mayores usaban trajes de terciopelo y medias de seda, zapatos hebillados de oro, camisas bordadas y sombreros de tres picos con cruz de paja, o de piel de castor con una pluma sobre uno de sus lados. En esa casa donde el dinero no escaseaba, sorprende que algún pariente, como su medio hermano Juan Bautista, desconociera la escritura, se manejara precariamente en español, e hiciera las veces de criado en los viajes que José Gabriel, en caballo blanco y con cabalgadura de repuesto, hacía por las rutas por donde lo llevaba su negocio. La misma Micaela era también iletrada, y en los meses sucesivos se habría de enardecer cada vez que dictara una carta con instrucciones militares y fuera incapaz de verificar su contenido[15].

Varias veces Túpac Amaru había viajado a Lima por motivos judiciales. En 1776, acudió con papeles suscritos por los notables de su región para pedir que se liberara a los indios del deber de hacer la *mita* de la Villa Imperial del Potosí. Al año siguiente, además de ampliar ese pedido para que comprendiera a todos los pueblos de Surinama, Pampamarca y Tungasuca, es decir, a todos los que formaban su cacicazgo, y a los demás de la provincia de Tinta (pedido que habría de ser desoído por Areche), José Gabriel respondió en Lima a una querella iniciada por Diego Felipe Betancourt, quien sostenía ser él, y no Condorcanqui, el heredero del último inca de Vilcabamba. Durante esas visitas, Túpac Amaru añadió a los pilares de su formación ignaciana, y a sus ideales de estirpe garcilasista, un nuevo entusiasmo por las ideas ilustradas, a través de su contacto con las ter-

[14] M. L. Laviana Cuetos, *op. cit.*, p. 25.

[15] L. E. Fisher, *The Last Inca Revolt. 1780-1783*, Oklahoma University Press, Oklahoma, 1966, p. 227.

tulias limeñas. Ése era el momento en que, desde Chayanta, los difíciles reclamos del cacique Tomás Katari tenían lugar. Similar era la situación de Túpac Amaru: si Betancourt demostraba la descendencia que argüía, el curaca Túpac Amaru perdería sus derechos al cacicazgo de Surinama, Pampamarca y Tungasuca, que era la base de su poder político y uno de los cimientos de su poder económico. Esos tres sitios eran el centro de operaciones de las setenta recuas (trescientas cincuenta mulas) con que dirigía su empresa de arrieraje por recónditos senderos del altiplano a los dos lados de la Raya, y el cacicazgo era la seña más legible de su elevada jerarquía ante los indios. Las conexiones comerciales que el arrieraje le permitió establecer deben verse además como piedra angular de su movimiento, pues esos caminos fueron la primera ruta de expansión de la rebelión. No debe descartarse que un motivo central de sus viajes a Lima, como observa O´Phelan, fuera su interés por entablar contacto con otros jefes nativos en provincias a lo largo del camino. En esas jornadas debieron comprometerse con él los caciques que lo apoyaron luego en Quispicanchis, Lampa y Chucuito[16].

Cinco días después de ser capturado, el 9 de noviembre de 1780, Arriaga fue mandado a ejecutar por Túpac Amaru, en la plaza del pueblo de Tungasuca. El encargo de verdugo se le dio a Antonio Oblitas, esclavo de Arriaga, negro pintor que por esos días retratara a Túpac Amaru con traje de inca, en un lienzo ya extraviado, y quien en los próximos meses sería uno de los cocineros del líder rebelde. Al pie de la horca, un pregonero bilingüe, rodeado por criollos, mestizos e indios, anunció en quechua y español el fin de la alcabala, la supresión de las aduanas y el término de la oprobiosa *mita* de las minas del Potosí. Muchos mestizos, sobre todo comerciantes, convocados por Túpac Amaru en aquella plaza, presenciaron la ejecución sin abogar por el corregidor. Habían empezado a temer las reformas borbónicas, angustiados por la posibilidad de que, a partir de esas transformaciones, la ley considerara a los mestizos en la misma condición que los indios, lo que los colocaría en

[16] O´Phelan, *op. cit.*, pp. 231-233.

riesgo de tributo, trabajo forzado y servidumbre[17]. La desaparición de la *mita*, así, era crucial no sólo para los indígenas, sino incluso para esos temerosos mestizos: que Túpac Amaru promoviera su abolición debió ser el combustible más inmediato de su causa. La *mita* del Potosí era la más atroz de todas; los indios que salían forzados a pasar cuatro meses zambullidos en los túneles y las fosas del Potosí, no solían regresar. Si escapaban, eran capturados y esclavizados, es decir, vueltos *yanaconas* y forzados a trabajar para sus captores bajo amenaza de ser denunciados. A veces iban a Potosí familias enteras, de las que sobrevivía apenas un miembro, que luego no tenía adónde regresar y prefería volverse un *mincado*, un minero por la libre con salario de hambre y los días contados. El fin de la *mita* del Potosí era el fin del feudalismo, y valía, por sí solo, cualquier rebelión. Pero con el transcurso de los meses el programa tupacamarista se extendería hasta conformar un proyecto nacionalista: suprimir corregimientos y repartos era sólo el primer paso para expulsar a los españoles, acabar con las Audiencias y con el poder virreinal; restituir, o más bien recrear el imperio de los incas sería el siguiente hito, y luego vendría la metamorfosis económica, con la desaparición de las grandes haciendas hispanas y la liberación del comercio[18].

Pasado el tramo iniciático, las palabras de Túpac Amaru se harían menos respetuosas de la figura del rey de España. En su más famoso bando hablaba de sí como «don José I, por la Gracia de Dios, inca, rey del Perú, de Santa Fé, Quito, Chile, Buenos Aires y el Continente de los Mares del Sur, duque de la Superlativa, señor de los Césares y Amazonas, con dominio en el Gran Paititi». Y diagnosticaba la relación entre la Corona hispana y la suya en términos de inequívoco antagonismo: «Los Reyes de Castilla han tenido usurpada la corona y los dominios de mis gentes cerca de tres siglos, pensionándome los vasallos con insoportables gabelas y tributos»[19]. Su discurso escondía una sutileza:

---

[17] O'PHELAN, *op. cit.*, pp. 281-286.
[18] A. FLORES GALINDO, *op. cit.*, pp. 124-125.
[19] J. DE MESA, T. GISBERT y C. MESA, *op. cit.*, p. 262.

el imperio inca y la corona del incario nunca habían dejado de existir; habían sido secuestrados por España; los vasallos lo eran de él y no de Carlos III. Más que una vuelta al incario, promovía una suerte de reanimación, lo que implicaba no un retroceso histórico, sino una puesta al día con su devenir. Su prédica y la rapidez de sus traslados —fue de pueblo en pueblo arengando a los indios— engrosaron sus tropas apresuradamente. En sólo una semana tenía seis mil seguidores, aproximados a él, también, por la intervención de otros caciques de su provincia (Canas y Canchis): de esa región serían, a lo largo de toda la rebelión, cuatro de cada cinco jefes de la tropa tupacamarista. Con excepción de los caciques de Sicuani y Coporaque, el liderazgo indígena de la zona, poblada más por comerciantes y arrieros que por campesinos, se plegaría a Túpac Amaru[20]. En un intento por captar otros grupos étnicos, el 16 de noviembre el cacique declararía libres a los esclavos pertenecientes a españoles.

Recién el día 17 los españoles se enteraron de la muerte de Arriaga. Sin saberlo ellos, la ciudad del Cusco había sido rodeada por agentes de Túpac Amaru encargados de neutralizar a los mensajeros que quisieran dar cuenta de la noticia. Un papel dudoso le cupo al obispo de la ciudad, Juan Manuel Moscoso, el primero en enterarse y el último en actuar. Cuando las nuevas se filtraron, los cusqueños las entendieron como el relato de un motín más entre los muchos que serpenteaban por los Andes durante ese año, y decidieron enviar una columna mandada por Tiburcio Landa para aplacar las iras de Túpac Amaru. En las cercanías de Sangarara, optaron por pasar la noche y volver al camino en la mañana, pero, al despuntar el día, el rebelde los sorprendió. Los españoles buscaron refugio en la iglesia del pueblo. Según unos por accidente, según otros por orden de Túpac Amaru, la iglesia se prendió en llamas hasta que sus soportales calcinados cedieron y el techo se vino abajo. De los seiscientos soldados realistas salvaron la vida veintiocho, criollos todos, a quienes el cacique mandó curar y dejar en libertad. Entre los escombros, los indios, que habían sufrido treinta bajas, rescata-

[20] S. O´Phelan, *op. cit.*, p. 228; A. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 138.

Túpac Amaru en la batalla de Sangarara. Óleo de T. Escalante, inicios del siglo XIX. Los retratos de Túpac Amaru fueron destruidos, tras ser expuesto alguno con su cadáver. Ésta es la única imagen probada del cacique, representado en la victoria de Sangarara, según descubrió en 1974 el historiador peruano Pablo Macera.

ron cuatrocientos fusiles. Los españoles liberados llevaron la historia al Cusco de inmediato. La reacción de Moscoso fue, ahora sí, rápida: el obispo excomulgó al cacique Túpac Amaru «por incendiario de las capillas públicas»[21], del mismo modo en que cuatro meses antes lo había hecho con Arriaga a causa de una disputa motivada por los atropellos del corregidor[22]. La otra autoridad competente, el corregidor del Cusco, Valdés, dictó un prematuro documento en que concedía a los indios todo cuanto pedían, pero apuntaba que tales concesiones no serían oficiales hasta que fueran verificadas por autoridades superiores. Cosa que nunca ocurrió.

A fines de ese mes, noviembre de 1780, la tropa rebelde seguía en desbordada expansión. Túpac Amaru tuvo que pedir a su primo Diego Cristóbal que colaborara con él en la jefatura; otros líderes indios se le unieron, entre ellos la importante cacica de Acos, Tomasa Titu Condemayta. El 7 de diciembre, el rebelde cruzó la Raya e invadió territorio virreinal platense. Dos días más tarde tomó la ciudad de Lampa. En cuatro días más habría tomado Azángaro, y luego Coporaque y Yauri. Al extremo oeste de los Andes, en Arequipa, Manuel Valderrama se sumó a los alzados con su tropa de Chuquibamba. En un lapso de tres semanas, Moquegua, Tacna y Arica habían ampliado el hálito de la subversión. Pero las primeras tropas españolas habían partido ya de Lima hacia el sur, y los combates más serios recién iban a empezar. A fin de diciembre los rebeldes fueron vencidos en Saylla, pero Diego Cristóbal Túpac Amaru capturó Calca, en atroz masacre que no dejó siquiera mujeres o niños sobrevivientes, y siguió una ruta de sangrientas victorias por Písac, Yucay, Lares y el Urubamba. La sierra estaba en pie de guerra. El primero de enero, el Cusco recibió la llegada del coronel realista Gabriél de Avilés, a la cabeza de un regimiento de negros y mulatos; el mismo día, arribaba a La Paz don Sebastián de Segurola, corregidor de Larecaja, para comandar la defensa de esa ciudad, temerosa de hallarse en la onda expansiva de la rebelión.

---

[21] M. L. Laviana Cuetos, *op. cit.*, p. 87.

[22] J. De Mesa, T. Gisbert y C. Mesa, *op. cit.*, p. 263.

Como para reafirmar el resquemor, la ciudad de Puno, a medio camino entre Cusco y La Paz, fue sitiada esa misma tarde por indios de Chucuito, Omasuyos y Pacajes. A la mañana siguiente, Túpac Amaru aparecía sobre los cerros que rodean el Cusco, con su ejército, para iniciar el sitio de esa urbe crucial para la Corona.

El temor de los españoles se vio exacerbado por las cifras: se hablaba, al parecer sin exageración, de decenas de miles de indios alzados. Pero se trataba de guerreros sin entrenamiento, que muy pronto empezarían a sufrir reveses y a desbandarse. El 8 de enero se produjo el primer choque entre columnas mayores de ambos lados, en Piccho. El ejército hispano fue vencedor, y el desconcierto recorrió la fila rival. Se desató una estampida de huidas y confusiones que espantó, además, a los criollos y mestizos que luchaban aliados a los indios. Muchos de ellos optaron por abandonar la rebelión porque los acontecimientos de Piccho les revelaron que la inexperiencia de los indígenas en lo militar podría ocasionar una catástrofe. Otros se separaron de Túpac Amaru por la evidencia de que sus tropas, en las batallas y en la toma de poblaciones, no diferenciaban entre criollos, mestizos y españoles, y aniquilaban a cualquiera que no fuera indio. El mismo cacique se vio confrontado con escrúpulos a causa de problemas similares: su sitio del Cusco lo obligaba a pelear contra los indios que, desde la ciudad, le eran colocados como carne de cañón. La violencia se hacía tanta y tan desatada que temía que, incluso en caso de capturar la urbe, no ganaría más que el odio de todos sus habitantes; y temía que el poco dominio bélico de los suyos le deparara incluso mayores sinsabores. El día 10 de enero eligió levantar el cerco, ante la amarga protesta de su esposa Micaela, convencida de que la toma de la antigua capital inca era indispensable en lo simbólico y en lo militar. Túpac Amaru prefería forzar una rendición que, según suponía, tendría que llegar tarde o temprano si él era capaz de sojuzgar los poblados circundantes y ganar la fidelidad de indios, mestizos y criollos. Tanta fue su preocupación por hacerse de la lealtad de estos dos últimos grupos, que los salarios que pagó a su tropa india nunca llegaron a ser tan grandes como los que

asignó a mestizos y *españoles americanos*, a quienes, además, remuneraba con dinero, mientras que a los indígenas, como habían hecho sus ancestros incas, les pagaba en tejidos[23].

Si Tomás Katari fue o no un colaborador previo de Túpac Amaru, o si sólo se comunicaron sus esfuerzos una vez empezados los movimientos, lo cierto es que el cacique cusqueño tardaría en saber que Katari había sido asesinado el 15 de enero en Chataquilla. El viejo enemigo Alós, usando su influencia sobre el nuevo corregidor, Manuel Álvarez Villarroel, había logrado que los hombres de éste arrestaran a Tomás Katari, sin orden oficial mediante, y lo despeñaran por un cerro. El furor de los seguidores de Katari, algunos de los cuales presenciaron el hecho, habría de ser aliciente de nuevos y más cruentos esfuerzos levantiscos en el Alto Perú. En esos días, en las tierras del otro virreinato, la lucha parecía convertirse, a causa de una doble hilera de alianzas, en una inmensa disputa entre caciques. Túpac Amaru seguía captando la cooperación de jefes indios como los que el 18 de enero mandaron a sitiar Capi, cerca de Cusco, o como aquel Tomás Parvina que a fines de mes ocuparía Aymaraes quebrantando una resistencia dirigida por sacerdotes fieles al rey de España. Pero más poderosos eran los caciques que la Corona había logrado atraer a su servicio: el principal, Mateo García Pumacahua, derrotaría a Diego Cristóbal Túpac Amaru en Panapunco. A través de Pumacahua, llegaría a la orilla realista una serie de caciques connotados: el célebre Diego Choquehuanca, de Azángaro; Pedro Sahuaraura, de Oropesa; Nicolás Rosas, de Anta, y Eugenio Sinanyuca, de Yauri. A Pumacahua, el rey Carlos III lo nombraría coronel de milicias y le otorgaría una pensión vitalicia para honrar sus esfuerzos. Años después, sin embargo, el cacique, personaje complejo y contradictorio, moriría como luchador antihispano en las primeras revueltas criollas[24].

La reacción de los indios ante la muerte de Katari en el Alto Perú avivó los temores en La Paz. El comandante Segurola, el 6

---

[23] L. MILLONES, *op. cit.*, p. 245; S. O´PHELAN, *op. cit.*, p. 255.
[24] Ibíd., p. 244.

de febrero, dio inicio a la construcción de las murallas, que estarían listas para el 15 de marzo, y que custodiarían la zona central de la pequeña urbe, dejando fuera sus barrios marginales, cuyos habitantes irían a refugiarse en intramuros. Los indios de los poblachos circundantes se quedaron mayoritariamente en sus sitios, indecisos de tomar partido por unos u otros. Segurola instruyó a sus hombres para la fabricación de pedreros, armas arrojadizas y modestos cañones. Ya desde diciembre se venía postergando la erección de una defensa, ante la psicosis desatada en La Paz —ciudad de riqueza emergente, sembrada de nuevos palacetes y mansiones y habitada por un número cada vez mayor de acaudalados negociantes agropecuarios— por los desplazamientos de Túpac Amaru. No sería el cacique cusqueño, sin embargo, quien atacaría a los paceños, sino uno de quien todavía nada habían oído. Túpac Katari, indio comerciante sin lugar hasta entonces en la jerarquía indígena, habría de sitiar La Paz durante largos meses. Cuando aquél sitio terminara, los paceños mismos arrasarían con la muralla que ahora tan empeñosamente levantaban, para acabar con el recuerdo de la que habría de ser la peor temporada de su historia. ¿Cómo, después de muerto Tomás Katari, se reiniciaron en el Alto Perú los actos rebeldes, y cómo emergió la figura del nuevo líder?

El 10 de febrero, un levantamiento explota en Oruro, y el 6 de marzo otro estalla en Tupiza, ambos lugares del Alto Perú. En Oruro, la pobreza extrema dejada en la ciudad tras la decadencia de las antaño boyantes minas de los alrededores solivianta-ba a los indios. Los españoles, previendo que tal exaltación diera lugar a un eco de las rebeliones vecinas, decidieron arrebatar a cualquiera que no fuera peninsular de nacimiento el derecho a un cargo en la alcaldía. Esa actitud, lejos de apaciguar a los indios, colocó a los criollos en el grupo de los descontentos. Pronto sobrevino una alianza entre indígenas y criollos, y la rebelión se inició con el inmediato exterminio de todos los españoles. Tras la aniquilación llegó el saqueo, y luego la precaria convivencia entre los indios y los criollos. La permanencia de los nativos en el interior de la ciudad, las tropelías a las que, según testigos, éstos se entregaban, y el solo hecho de que, para

espanto de sus incómodos aliados, los indios ocuparan espacios que siempre les habían sido vedados, hizo que los criollos, que hasta ese momento habían dado vivas al «rey y señor Inca Túpac Amaru», buscaran la manera de deshacerse de ellos. Un cacique, Chungara, ofreció encargarse de ahuyentar de la ciudad a los indios siempre y cuando los criollos se comprometieran a ceder sus terrenos cultivables a las comunidades. El pavor era tal que el trato fue aceptado[25]. El episodio marcó el inicio de una mayor agitación aymara, pues reveló que la violencia podía conducir a logros concretos, y también hizo notable que el poder simbólico del nombre de Túpac Amaru para colocar a indios y criollos bajo una misma bandera no era un bálsamo que fuera a funcionar eternamente: para los indígenas ninguna convivencia era tan significativa como la reivindicación étnica.

Ese mes, Túpac Katari apareció en el horizonte. Llamado en verdad Julián Apaza, el nuevo Katari era un aymara iletrado y mujeriego, indio tributario, comerciante no siempre legal de coca y de bayeta, nacido en Hayohayo, provincia de Sicasica. Decía (pero no era cierto) haber mantenido conversaciones con Túpac Amaru, y en un principio colocaba esa relación como garantía original de su poder, aunque también alegaba su índole divina y aseveraba tener comunicación con Dios. Según su hermana Gregoria Apaza, Túpac Katari surgió en las primeras revueltas, a principios de 1781, de incógnito, escondido el rostro y parte del cuerpo en una sábana. Así, sin dar a conocer quién era, habría destacado entre los demás, venciendo en escaramuzas y distinguiéndose por su habilidad táctica. Esa negación de su identidad fue tal vez su idea más brillante: no siendo cacique, no tenía derecho a la comandancia, pero, ya probado su valor, cuando se dio a conocer nadie objetó su posición al frente de los alzados[26]. Su siguiente paso fue arrogarse mayor autoridad mediante la apropiación de los nombres ajenos: *Túpac Katari* fue una sencilla pero valiosa composición de los nombres de Túpac Amaru y los caciques Katari (Tomás, Dámaso

[25] J. De Mesa, T. Gisbert y C. Mesa, *op. cit.*, p. 270.
[26] Archivo General de Indias, Buenos Aires, 319.

y Nicolás): por un lado asumía el apellido de estos jefes aymaraes con los que ningún parentesco lo unía, por otro el de aquel cacique quechua; se afiliaba a la alcurnia de ambos sectores, y además se bautizaba con un nombre que significaba lo mismo que aquél del autoproclamado inca: *Amaru* y *Katari* quieren decir *serpiente*. Quedaba Túpac Katari en la nómina de la nobleza aymara y también se ofrecía a los suyos como una nueva versión de Túpac Amaru. Así como hizo converger en él el abolengo de quechuas y aymaraes, Túpac Katari también adoptó, como el cusqueño, el uso alternativo de ropas hispanas e indígenas. A veces vestía como un caballero de Santiago, otras como un gobernante inca. Sorprende la poca necesidad que sintió de ataviarse con señas aymaraes, pero el error puede estar en el ojo del observador: quizás Túpac Katari no estaba alternando la imagen de sus enemigos hispanos con la de sus aliados quechuas; quizás, más bien, estaba apropiándose ritualmente de las señales del poder de sus opresores actuales, los españoles, y las de sus antiguos sojuzgadores, los incas del Cusco.

Túpac Katari se hacía escribir documentos por la mano de un indio letrado, llamado Bonifacio Chuquimamani, que siempre iba con él. El líder rebelde aymara era carismático y talentoso para la estrategia bélica. Del Valle de Siles observa que el de Katari fue un movimiento campesino y popular, que no quiso contar con «caciques ni grandes propietarios, ni ganaderos, ni traficantes de nota», y fue indígena, con una composición «especialmente aymara en las filas y aymara y quechua en la dirigencia»[27]. Que un indio fuera letrado o proviniera de alguna elite nativa no lo hacía candidato a escaños altos en las huestes de Túpac Katari. Es relevante notar que, si existieron coordinaciones previas entre el ahora muerto Tomás Katari y José Gabriel Túpac Amaru, debieron dirigirse a propiciar una rebelión de caciques quechuas y aymaraes. El deceso temprano de Tomás, y el desvanecimiento paulatino de las tropas de sus hermanos Dámaso y Nicolás, habrían terminado por clausurar esa vía, que hubiera otorgado sin duda mayor homogeneidad conductiva a

[27] M. E. Del Valle de Siles, *op. cit.*, p. 437.

un supuesto movimiento panandino. La desmesurada diferencia entre los quechuas —Túpac Amaru y sus parientes y coroneles—, por un lado, y los aymaraes Túpac Katari y sus seguidores, por el otro, permite suponer que, aun cuando sus rebeliones compartieron ciertas metas y muchos de sus protagonistas se habrían de reunir en esfuerzos comunes en los siguientes dos años, sus levantamientos fueron sociológica y políticamente distintos. La de los Amaru fue una rebelión de caciques, con el apoyo inicial de criollos y mestizos; la de Katari fue una sublevación de la masa india, exenta de la jefatura de un cacique ungido por herencia o tradición, un movimiento en el cual los líderes fueron electos por cabildos, y en el que tales cabildos tenían la facultad de someter al jefe supremo a un cierto grado de control[28].

En un principio, hubo quienes se refirieron a Túpac Katari como a un bufón, usurpador del rol de los caciques. Pero paulatinamente cobró entre los indios los contornos de un líder mesiánico. El manejo que él hizo de esa imagen lo diferencia de Túpac Amaru y lo asemeja a personajes como el legendario rebelde de la selva peruana Juan Santos Atahuallpa, o el indio guatemalteco Sebastián de la Gloria[29]. En Túpac Amaru se distingue con meridiana evidencia un afán de mantener la columna vertebral de la Iglesia y la fe católica como elementos que, no obstante su dilatada transculturación, pudieran ser la amalgama de esa nación andina de indios, mestizos y criollos que él proyectaba[30]. Con Túpac Katari, en cambio, la religión aparece

---

[28] J. HIDALGO, «Amarus y Kataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica», *Chungara*, n.° 10, 1983.

[29] Sobre Juan Santos Atahuallpa ver el capítulo IV. Sebastián de la Gloria, autoproclamado vicario de San Pedro en tierras zendales (en Guatemala y México, hacia 1714), encabezó una rebelión milenarista y mesiánica, en cuya organización jerárquica se fundieron poderes religiosos, civiles y militares. Bibliografía relativa a ese suceso histórico se ofrece al final de este libro.

[30] Esto a pesar de que, como ha observado Fisher, la rebelión tupacamarista se extendió con más facilidad allí donde no hubo sacerdotes que se opusieran a ella. L. E. FISHER, *op. cit.*, p. 113. Ver capítulo siguiente para un análisis más detallado de estos elementos.

reducida al gesto, la parafernalia y la excusa. Los sacerdotes, incluso los que llevaba consigo como confesores, fueron frecuentes víctimas de sus arranques de ira, y ni siquiera en frente de ellos disimuló los rasgos mesiánicos que cultivaba para impresionar a sus seguidores. «Yo soy mandado de Dios, y ninguno tiene potestad de hacerme nada», solía decir. «Y así me parece que todo lo que digo es palabra del Espíritu Santo»[31]. En sus viajes, hacía que algunos de su comitiva transportaran su capilla de madera y paños, miserable por fuera pero adornada por dentro con despojos de docenas de robos sacrílegos, en cuyo centro colocaba el órgano que había arrebatado a una iglesia. Llevaba consigo un espejo y un minúsculo portaviático, a través de los cuales decía percibir la voz de Dios susurrándole al oído. Cualquiera que quisiera competir con él en esos menesteres iba perdido: una vez mandó matar a un falso vidente que fue incapaz de «bajar el sol de su hemisferio»[32].

Las primeras maniobras militares de Katari despertaron la preocupación del virreinato del Río de la Plata. El 19 de febrero, un cuerpo de dragones deja Montevideo bajo el mando de José de Reseguín para acudir a la sofocación de los alzamientos en Charcas. Entre esa fecha y el primero de marzo, los hombres de Túpac Katari pusieron Inquisivi, Calamarca, Quime, Yaco, Luribay, Cavari, Mohosa, Capiñata e Ichoca en pie de guerra. Los triunfos obtenidos allí llamaron la atención de los jefes quechuas, y grupos de milicianos de Túpac Amaru comenzaron a colaborar con Túpac Katari. El discurso del aymara, además, empezaba a «repetir, empobreciéndolas mucho, las frases claves de la temática del caudillo de Tinta»[33], de forma que sus palabras podían atraer a indios seducidos ya por Túpac Amaru pero incapaces de atravesar el Alto Perú para reunirse con él. En esos días,

---

[31] V. Ballivián y Roxas, *Colección de documentos relativos a la historia de Bolivia*, París, 1872.

[32] Archivo General de Indias, Buenos Aires, Oruro 1/8.

[33] M. E. Del Valle de Siles, «Túpac Katari, el aymara que sitió La Paz». L. Durand Flórez, *La revolución de los Túpac Amaru*, Comisión Nacional del Bicentenario de la rebelión emancipadora de Túpac Amaru, Lima, 1981, p. 290.

el 24 de febrero de 1781, la rebelión llega a Sicasica, tierra natal de Túpac Katari, y cobra bríos renovados. El 25 de febrero, Sebastián de Segurola, el defensor de La Paz, se refiere por primera vez a Katari como el hombre detrás de los hechos recientes. Habiendo abandonado Túpac Amaru el sitio del Cusco, la ciudad más amenazada es Puno, en cuyo cerco se han juntado tropas de ambas rebeliones, lo que da a Túpac Katari el respiro suficiente para asolar nuevos destinos: sus capitanes sublevan Sapaaqui, Desaguadero, Zepita y Caracato. Pero la presencia de guerreros y jefes quechuas, en una implícita alianza, impone la necesidad de transar con los nuevos aliados: en carta fechada el 7 de marzo, Túpac Katari, tras una larga arenga a los indios de Sicasica, firma «Yo, el señor virrey Katari». El abandono de su pretensión real y la adopción del título de virrey son señal de la pugna entre Katari y los seguidores de Túpac Amaru, el rey del cual Katari es ahora virrey.

Durante las semanas siguientes, Katari peleó y fue rechazado en Irupana; atacó Puno; logró el apoyo de los indios de Laja; enfrentó a Segurola en los caminos de salida de La Paz y en El Alto, capturó Pomata, Juli e Ilave. Su ubicuidad, la oscuridad de su origen y el misterio de su presencia confunden a los españoles, que creen tener al frente al mismo Túpac Amaru[34]. El estado de exaltación de los Andes ante la amenaza indígena se vuelve transparente en esa personificación del peligro en la figura de Túpac Amaru: por las decenas de miles de indios rebeldes se quiere culpar a un solo enemigo. Si se considera que Túpac Amaru, en marzo, luchó cuatro batallas contra el cacique Mateo Pumacahua, venciendo en Pucacusa y Cusipata, y saliendo derrotado en Llocllora y Mitamita, y se añade a eso la creencia española de que Túpac Amaru peleaba ese mismo mes en Puno, El Alto, Irupana, Pomata, Ilave y Laja, es decir, en todos los extremos del altiplano, se percibe los abismos de psicosis que el personaje podía convocar. No pasó mucho tiempo, sin embargo, antes de que los altoperuanos terminaran de confirmar que su mayor amenaza provenía del aymara Túpac Katari. El 14 de

[34] Ibíd., p. 289.

marzo de 1781, una nube interminable de guerreros rebeldes asomó sobre los cerros que rodean tres lados de La Paz. Desde Sicasica y Chulumani, siete días después, más indios cerraron el cerco. Las últimas noticias que los paceños recibieron antes de que el sitio se hiciera hermético fueron el relato de los sucesos de Tiquina, donde un cacique alzado había hecho matar a cien realistas en el interior de una iglesia, y la historia de los hechos de Juli, donde dos coroneles de Túpac Katari habían pasado por espadas y cuchillos a más de cuatrocientos españoles. Ahora ellos estaban encerrados y no podían imaginar lo largo que sería el acoso. La actitud del líder enemigo, en cambio, la conocieron muy pronto: el último día del mes, y de nuevo el 3 de abril, Túpac Katari descendió del cerro El Alto a las afueras de La Paz, en una ebullición de clarines y tambores repicantes, aplausos, cantos, rezos y genuflexiones[35]. Katari llegaba con cartas que exigían la rendición y poco otorgaban a cambio. Fueron recibidas, leídas y rechazadas. Las escaramuzas continuaron en los alrededores de la villa. Los indios recogían los cadáveres de sus caídos y dejaban los cuerpos de los españoles regados a la vista de los refugiados en intramuros. El 5 de abril, un centenar de paceños decidió salir del cerco para levantar a sus muertos, cuyo hedor empezaba a filtrarse en la urbe clausurada y lo iba infestando todo. Katari los atacó a mansalva, quitando la vida a varias decenas. En ostentación de su poder, al día siguiente, vestido de inca, «con mascaroncillos dorados en cada rodilla que llaman mascaipachas y un sol al pecho como acostumbraban los incas», según describe Diez de Medina[36], Túpac Katari volvió a bajar a las faldas del cerro y paseó frente a la ciudad cercada para pedir su entrega, sin resultados. El sitio se hacía largo y el hambre comenzaba a apremiar. Los indios de poblachos próximos, que habían cuidado una endeble neutralidad hasta entonces, se volvieron también víctimas de la carestía, y debieron acudir al Alto para rogar alimentos a Katari.

---

[35] M. E. Del Valle de Siles, *Historia de la rebelión de Túpac Katari. 1781-1782*, p. 176.

[36] Ibíd., p. 177.

El jefe aymara se los dio alguna vez, pero en muchas otras ocasiones se revolvió con furia contra aquellos a quienes consideraba pusilánimes, y los hizo ahorcar masivamente.

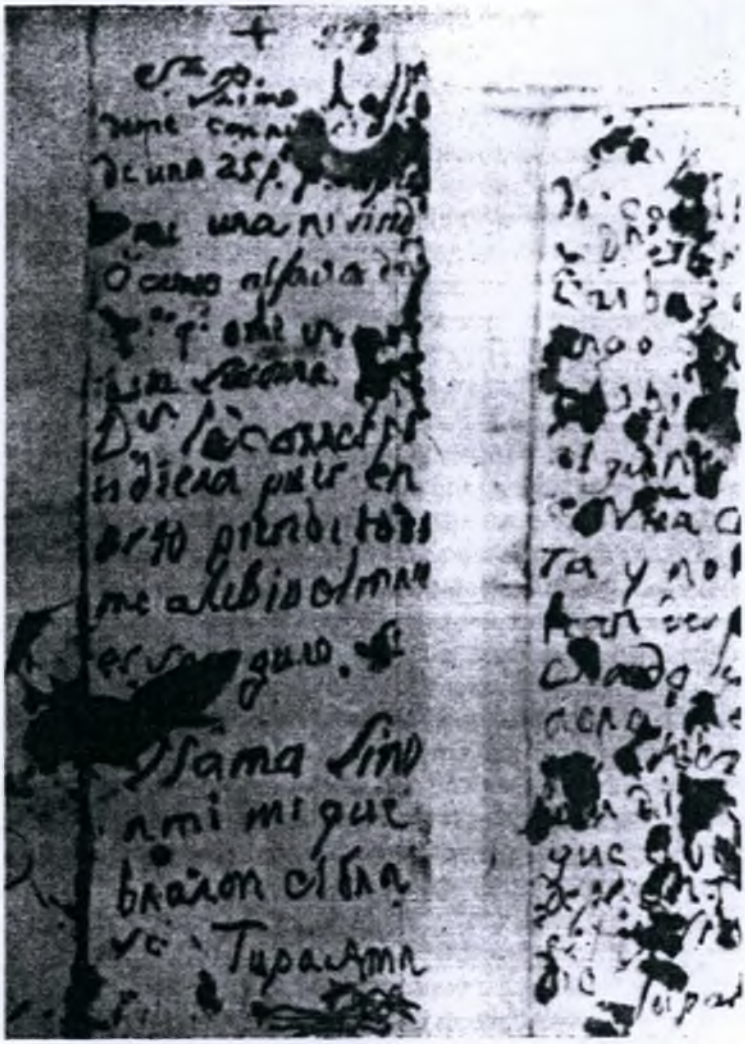
Mientras La Paz sufría el asedio de Túpac Katari, el Cusco se había convertido en el cuartel general de los españoles en los Andes peruanos. Dieciocho mil soldados se acantonaban allí. Para decepción de Túpac Amaru, catorce mil eran indios. Excepto por una guarnición de mil milicianos que quedaron en la ciudad, el grueso de esa tropa salió en persecución del cacique, y a ellos se añadieron los varios centenares de guerreros comandados por los curacas realistas. Los reveses que Pumacahua había endilgado recientemente a Túpac Amaru habían apresurado el desmoronamiento del ejército rebelde: quedaba apenas una sombra de los sesenta mil combatientes que había llegado a ostentar. Las columnas hispanas, bajo el comando del mariscal del Valle, encontraron a Túpac Amaru en Langui, el 5 de abril, y lo vencieron sin atenuantes. Los sobrevivientes se desbandaron, o se replegaron tras la cabeza de algunos de sus coroneles. Uno de los tupacamaristas capturados fue el mestizo Francisco Santa Cruz, quien, con la esperanza de ser liberado, entregó los datos sobre el paradero del jefe. A la mañana siguiente, Túpac Amaru fue arrestado; a lo largo del día fueron cayendo su esposa Micaela Bastidas, sus hijos Fernando e Hipólito, y el grueso de su estado mayor. Sólo evadieron a los españoles su hijo Mariano y tres parientes cruciales en la estructura militar de la rebelión: Diego Cristóbal Túpac Amaru, Andrés Noguera, su sobrino, y Miguel Bastidas, su cuñado; estos últimos habían adoptado también, para hacer notoria su jerarquía, el apellido real de Túpac Amaru. Con la captura del cacique, la rebelión en la zona peruana se diluyó notablemente, con excepción de Puno, mientras Diego, Andrés y Miguel Túpac Amaru partían en dirección al Alto Perú, acatando la instrucción de su líder de unirse, con los restos del ejército cusqueño, a las huestes de Túpac Katari.

Katari continuaba el asedio de La Paz. Un habitante de la ciudad, Castañeda, escribía en su diario: «Murieron muchos cada día, buscando otros su alimento en los pellejos, suelas, petacas y estiércol por carecer de otros alimentos, así de carnes

de mulas, perros y gatos de que se servían los más de la plebe»[37]. El paisaje era infernal. Pequeños comerciantes devenidos pordioseros, citadinos mendicantes y transeúntes que detenían su ambular por las calles para caer ganados por el hambre en los atrios de las iglesias o ante los portales de casonas cuyos dueños desvencijaban las vigas para usarlas como leña. Los sacerdotes patrullaban las calles en busca de cuerpos que enterrar, pero los perros solían devorar los cadáveres antes de que llegara el rescate, y los fantasmales paceños devoraban a los perros, lo que en poco tiempo ocasionó un sinnúmero de enfermedades que los lugareños señalaban con un solo nombre: la peste. En los cerros, los indios habían aprendido a fabricar pólvora, coaccionando a españoles capturados, aunque no la usaban tanto como las lanzas ardientes con que iniciaban incendios numerosos en la ciudad, y destinaban no poca de ella a los fuegos de artificio con que celebraban cada fiesta. El día 8 de abril, en la huerta de la iglesia de San Francisco, se produjo una conversación entre jefes españoles y un embajador rebelde, Pedro Obaya, un tuerto de ruin reputación apodado «el rey chiquito», quien días después sería apresado y ejecutado. Las demandas de rendición incondicional de Obaya parecían excesivas incluso para los maltrechos sitiados. Se accedió, en cambio, a que el padre Barriga subiera a El Alto a dar misa. Katari estaba fuera de la región ese día, conduciendo las operaciones que pronto llevarían la rebelión a Cochabamba y Tapacarí, de modo que no puede atribuírsele lo que ocurrió de inmediato: inquieto ante la llegada del sacerdote, un grupo de indios lo encaramó sobre un poste y lo ahorcó.

En el Cusco, los últimos días de vida de Túpac Amaru transcurren entre torturas. El cacique hace amagos inconducentes para lograr su libertad. Tiene el brazo derecho quebrado en dos y se desgarra él mismo la piel para escribir con sangre tres cartas sucesivas, dirigidas a un primo innominado y a Marcos Castillo, a quienes pide veinticinco pesos para sobornar a celadores y centinelas. Ambas cartas son interceptadas. Sin embargo, sus

[37] Ibíd., p. 179.



Cartas de la prisión. Fragmento de una reproducción del original. Preso, Túpac Amaru escribió con su sangre tres mensajes pidiendo ayuda para huir de la prisión. Cuarenta y cuatro años después, su hermano Juan Bautista enviaría otra carta, a Bolívar, afirmando que la sangre del cacique germinaba en la emancipación hispanoamericana. La memoria de la sangre y del cuerpo desmembrado de Túpac Amaru iría a engrosar el mito andino del Inkarri.

parientes libres parecen prosperar en el designio subversivo. El 4 de mayo, Andrés Túpac Amaru sitia Sorata, en el Alto Perú, con dieciocho mil indios, engrosando con ellos la rala guarnición con que el aymara Inga Lipe venía cercando la ciudad desde hacía ya un mes. Esa semana, Diego Cristóbal y Mariano Túpac Amaru sitian Puno por el norte, mientras las tropas de Túpac Katari lo hacen por el sur: la alianza entre quechuas y aymaraes se vuelve funcional y, no obstante las rencillas étnicas y las disputas de poder, empieza a dar frutos. Entre abril y mayo, además, mueren los dos caciques Katari sobrevivientes, hermanos de Tomás: Dámaso y Nicolás, el primero en Chayanta y el segundo en Chuquisaca[38]. Los aymaraes contaban ahora con un solo Katari a quien seguir: el hecho de ser la única cabeza visible vigoriza a Túpac Katari más que nunca. Cuando, a mediados de mayo, el español Ovalle arribe con sus tropas a Puno y los Túpac Amaru decidan abandonar el cerco para acuartelarse en Azángaro, habrán quedado establecidas las lindes del acuerdo interétnico: los quechuas en torno a Azángaro, los aymaraes en El Alto de La Paz.

Muchas veces había leído Túpac Amaru, en las páginas del Inca Garcilaso, la historia de los días finales de Felipe, el padre de su tatarabuela y último inca de Vilcabamba, ejecutado en la Plaza Mayor del Cusco en 1572. El 18 de mayo de 1781, a él y a su familia les correspondió idéntico destino. Al líder rebelde, que había rechazado esa semana a su confesor español y pedido uno criollo, se le hizo presenciar las muertes de su esposa Micaela y su hijo Hipólito, una en el garrote y a patadas, el otro en la horca. Cuando le tocó a él, lo amarraron, le cortaron la lengua y ataron sus extremidades a cuatro caballos para que quedara «dividido su cuerpo en otras tantas partes». La sentencia dictaba que su cabeza, cercenada, se expusiera en Tinta, un brazo en Tungasuca y el otro en Carabaya, una pierna en Livitaca y la otra en Santa Rosa. Los caballos elegidos para la desmembración no fueron capaces de dividirlo: el espectáculo se hizo tan detestable que el mismo visitador Areche, impulsor de

[38] J. De Mesa, T. Gisbert y C. Mesa, *op. cit.*, p. 261.

la captura, el juicio y el dictamen, ordenó que decapitaran al rebelde de un hachazo. La condena no se limitaba al escarmiento de los sublevados, sino que perseguía a toda su estirpe: mandaba que las casas de los Túpac Amaru fueran desbaratadas y sus terrenos salados, que sus parientes quedaran sin heredad material y sin herencia de abolengo, que los documentos alusivos al rebelde y a los suyos, y sobre todo a la causa por la que lucharon, fueran incinerados, y agregaba muchas prohibiciones de usos culturales para toda la nación india[39]. La persecución contra la familia del último inca sería encarnizada y se prolongaría por décadas. Cuarenta años después, el medio hermano de José Gabriel, Juan Bautista Túpac Amaru, uno de los escasos sobrevivientes, seguiría recluido en una cárcel española en Ceuta, África. Los fiscales, Areche sobre todo, parecieron notar con claridad algo que la historiografía contemporánea ha redescubierto: la importancia de la familia Túpac Amaru en la rebelión no fue sólo ejecutiva y simbólica, seña de una memoria secular india. Las relaciones de parentesco funcionaron empíricamente como sostén del alzamiento, según los modelos ancestrales andinos que organizaban aún a los indígenas en su trato agrícola y comercial[40].

Si para María E. del Valle de Siles, la historiadora boliviana más acuciosa en el estudio de la rebelión de Túpac Katari, la muerte del cacique Túpac Amaru señala el ingreso real de los quechuas en el conflicto del Alto Perú, lo cierto, como hemos visto, es que éste se había producido un tiempo antes[41]. La captura del inca, es verdad, precipita el traslado del foco rebelde a tierras bolivianas. El jefe quechua crucial en lo militar será Andrés Túpac Amaru, con el trabajo de Miguel como soporte, pero el liderazgo político no podía sino corresponder, por pertinencia familiar, a Diego Cristóbal, primo del jefe supremo. La presencia de los Túpac Amaru obliga a Túpac Katari a lidiar con coroneles y capitanes que lo exceden en preparación y expe-

[39] Sobre este punto, ver el capítulo siguiente.

[40] O´Phelan, *op. cit.*, p. 241.

[41] M. E. Del Valle de Siles, *Historia de la rebelión de Túpac Katari. 1781-1782*, p. 79.

riencia, además de vivir encabalgados en el prestigio de un apellido real al que ellos sí tienen derecho propio. El menosprecio de los quechuas por Katari no siempre era escondido. En los juicios posteriores, Miguel Túpac Amaru se referiría a él como un «hombre torpe y cruel, inclinado a perjudicar y destruir sin consentimiento de los principales rebeldes», y diría que la presencia de los jefes quechuas en el Alto Perú había sido dispuesta antes de su muerte por el mismo Túpac Amaru, con el fin de acabar con el «manejo tirano» de Katari e imponer un «nuevo plan en el tumulto»[42]. Las frases de Miguel no sólo intentan un deslinde con la supuesta barbarie del aymara, sino que dejan en claro que, para los quechuas, Katari era un comandante subordinado. Con él hubieron de luchar por meses, aunque buena parte de su energía la perdieron en el deslinde de poderes. Los Túpac Amaru se empeñaron en destituir a los jefes nombrados por Katari, en un intento por acrecentar el control de los quechuas en las huestes rebeldes del Alto Perú. La única voz que aconsejaba tacto y recato en el trato con Túpac Katari era la de Diego Cristóbal Túpac Amaru. Al mismo tiempo, sin embargo, Diego Cristóbal era quien más hacía por subrayar la conexión con el inca, vocación por la que incluso llegó a decir que él mandaba aún por encargo de aquél, y que Túpac Amaru estaba vivo y el rey de España lo había colocado como virrey en Lima. Enredados en la maraña de los discursos transculturales, los líderes indios debieron mantener frente a un sector de sus seguidores el difícil equilibrio de conducir una insurrección contra el rey y colocar al mismo monarca como garante de la rectitud de la rebelión.

Hacia fines de mayo, los españoles de La Paz, advertidos de una nueva ausencia de Katari, salieron con la misión de capturar a su esposa, Bartolina Sisa, quien por esos días cogía del rebelde la posta de la conducción del cerco y hacía, como él, bajadas a extramuros plagadas de boato real. Los españoles no la capturaron y, a cambio de su audacia, sufrieron cincuenta bajas. La vuelta de Túpac Katari al cerco, días más tarde, signi-

[42] Archivo de Indias, Buenos Aires, 319.

ficó un recrudecimiento aún mayor de las matanzas. El 5 de junio, el rebelde descubrió el doble espionaje de uno de los pocos criollos que había admitido en un cargo de cierta importancia, Mariano Murillo. Katari mandó que le cortaran los brazos y se los colocaran en torno al cuello, para luego despeñarlo por Santa Bárbara, hacia La Paz, con una carta prendida de los cabellos. Murillo pudo llegar a la ciudad, donde habría de morir esa semana. La misiva que trajo se dirigía a Segurola, con nuevas exigencias de rendición. El exabrupto le costaría a Katari: antes de expirar en el hospital de San Juan de Dios, Murillo alcanzó a delatar la ubicación de cada regimiento aymara, y explicó los planes inmediatos que había llegado a conocer. ¿Cuánto influyó eso en los acontecimientos siguientes? Lo cierto es que las primeras grandes derrotas del jefe rebelde llegaron ese mes. El 19 de junio, sus tropas fueron barridas en Sicasica. El comandante Ignacio Flores recuperó el pueblo para la Corona, ofreciendo un indulto que los indios rechazaron. El español tomó entonces la atroz decisión de quemar el pueblo con todos quienes quedaran en él. Flores contaba con dos mil hombres, entre jinetes e infantes, y con ellos enrumbó a La Paz. En la ruta, un nuevo contingente katarista, también de dos mil milicianos, le salió al frente: el español los derrotó, matando a la cuarta parte de los enemigos y dispersando al resto. Sólo diez días más tarde, en Calamarca, Túpac Katari mismo estuvo a punto de caer en manos del español Reseguín, llegado desde Montevideo con ese propósito. En esa batalla, los realistas causaron mil bajas a los aymaraes, que vieron a su líder huir a pie. Durante los dos días siguientes, los de Katari sufrirían mil muertes más en Ventilla y mil quinientas en Achocalla, y se retirarían temporalmente de El Alto, dando a los paceños sitiados un breve respiro que se transformó en entusiasmo el primero de julio, con el arribo a la ciudad de un regimiento español encabezado por el comandante Ignacio Flores. También en julio, la esposa de Katari, Bartolina Sisa, fue capturada por la tropa paceña cerca de la ciudad.

La huida de Katari lo ha conducido a Pampajasi, y de allí a Yungas. Recompuestas sus filas, aunque debilitadas, marchan los aymaraes de vuelta a La Paz y retoman El Alto. Los poblado-

res no pueden creer su desdicha: Flores ha partido a enfrentar a los indios del interior, el sitio de La Paz se reinicia, y la única noticia que llega de provincias es demoledora: a finales de junio, Andrés Túpac Amaru había puesto cerco a la ciudad de Sorata. Con la ayuda de los criollos de Tuile comandados por Antonio de Molina, pionero de minas y corregidor de Larecaja, Andrés había dominado la zona y la ciudad estaba aislada[43]. Había mandado a Francisco Barriga, minero de Ananea, a construir una represa (una *cocha*) en las altas cimas que miraban hacia Sorata. La construcción había avanzado con el trabajo de los barreteros de Ananea y dos millares de nativos, y, finalmente, el 5 de agosto, había sido liberado el torrente de la represa hasta inundar la ciudad, destruyendo sus murallas, arrasando casas y paredones, y aniquilando a gran parte de la población. Tras el alud, los indios, quechuas de Túpac Amaru, pero también aymaraes de Katari, habían saqueado todo y hecho muchas víctimas en casas y calles. El asedio había durado mucho menos días que los que contaba el de La Paz, pero los españoles habían acabado comiendo suelas de zapatos[44]. ¿Qué podían esperar los paceños? El día 8, por lo pronto, Túpac Katari dio señales de estar de regreso en El Alto, con su hermana Gregoria Apaza, a quien llamaban «excelentísima señora reina» y quien era la «celadora de los caudales» de la rebelión[45]. Y unas semanas después se supo que en El Alto estaban también Miguel y Andrés Túpac Amaru, el temido gestor de la inundación de Sorata. No pasaría mucho antes de que, desde La Paz, los enclaustrados defensores notaran los inicios de la construcción de una represa en las alturas de Achachicala. Para suerte suya, la nueva *cocha* se vino abajo antes de ser concluida.

Los últimos movimientos de la rebelión altoperuana fueron militares por el lado de Katari y simbólicos y diplomáticos por el lado de los cusqueños. El 6 de septiembre, Diego Cristóbal declaró la abolición de la esclavitud, ensanchando la liberación

[43] M. E. Del Valle de Siles, *Historia de la rebelión de Túpac Katari. 1781-1782*, p. 81.

[44] Ibíd., pp. 121-123.

[45] Ibíd., pp. 135, 344.

de esclavos de españoles promulgada por su tío para abarcar ahora a toda la población negra, en la búsqueda de ampliar su base popular. El mismo Diego Cristóbal convocó a su sobrino Andrés a Azángaro, distanciándolo del sitio de La Paz. En Lima, el virrey Jáuregui había hecho público un bando de armisticio e indulto para los sublevados, y Diego Cristóbal veía en eso la posibilidad de una paz que creía necesaria, ya fuera porque deseara el fin de la guerra, o porque necesitara una tregua para pensar en otra fase. Al igual que en toda la rebelión, los Túpac Amaru actúan como un solo cuerpo, plegándose todos a la idea de Diego Cristóbal, e intentando convencer a Katari de hacer otro tanto. Pero el aymara se muestra renuente y emprende nuevas luchas. Es derrotado a mediados de octubre en Potopoto, y debe huir, como antes, a Pampajasi. Sin ayuda quechua y con los refuerzos españoles que llegan a La Paz desde Oruro, Katari opta por levantar el sitio. Según el cálculo de algún sobreviviente, en la villa paceña habían muerto alrededor de quince mil defensores, por hambre o fuego. El mismo relato añade que los asediados tuvieron que usar aderezos de iglesia para hacer leña, y que las víctimas se pudrían en las calles y eran comidos por los perros, los que eran luego alimento de los sobrevivientes, pues «estaban gordos de comer cadáveres»[46]. El rescate de la ciudad precipitó la renuncia de los quechuas y obligó a Katari a recapacitar su beligerancia. El 28 de octubre, Reseguín recibió los pliegos de paz enviados por Diego Cristóbal y Miguel Túpac Amaru, y, para su sorpresa, también venían de parte de Túpac Katari, quien pedía la liberación de su esposa Bartolina. Los pliegos ofrecen el término de «los presentes alborotos que tanto han mortificado y destruido estas provincias», a cambio de un indulto similar al propiciado por Jáuregui en el virreinato del Perú[47]. Sin embargo, con menos de una semana mediante, cuando Miguel Bastidas vuelva a proponer las paces a los españoles, dirá que Katari ya no está con los quechuas, y que no puede hablar por él. El aymara había hallado, en la reciente traición

[46] Ibíd., pp. 278-279.
[47] Archivo General de Indias, Charcas, 595.

de un ex aliado suyo, un motivo para partir y eludir los tratos de paz que tal vez juzgaba ignominiosos. El 3 de noviembre, los Túpac Amaru firman su rendición en Patamarca.

Apaciguados los jefes quechuas, los realistas pudieron entregarse a la persecución de Túpac Katari. Acorralaron a sus tropas en Pampajasi, con mil bajas aymaraes, pero el líder había escapado a Peñas y luego partido con una escolta reducida, acompañado por su amigo Tomás Inga Lipe, en dirección a Achacachi. En Peñas, los indígenas recibieron a los españoles en triunfo; quince mil pidieron perdón y ofrecieron obediencia al rey de España. No serían los únicos en dar la espalda a Túpac Katari. Inga Lipe, un día después, el 9 de noviembre de 1781, lo delató. Doscientos soldados vinieron a las nueve de la mañana y lo llevaron donde el comandante Reseguín. Esa misma tarde, el oidor de la Audiencia de Chile, Diez de Medina, comisionado por la Corona para el juicio de los alzados, con el visto bueno de Reseguín, mandó aprender a los que habían suscrito el acuerdo de paz. Miguel Túpac Amaru cayó entre ellos, como Gregoria Apaza y su estado mayor. Se les acusó de traición. Diego Cristóbal Túpac Amaru no fue hallado; el traidor Inga Lipe se escabulló de su guardia y desapareció. En noventa y seis horas, Túpac Katari sería interrogado, juzgado, muerto y desmembrado.

Sólo en el Alto Perú, la Corona había gastado, para sofocar la rebelión, cuatrocientos diez mil pesos. En La Paz, en los inicios del conflicto, se registraban dos mil cien plazas militares, y al final, cien mil. Un capitán recibía ochocientos cuarenta pesos por año; un corregidor, dos mil; un soldado de número, ciento ochenta, es decir, quince al mes: comprar un capote del uniforme le valía su sueldo de tres meses. La muralla de La Paz había costado dos mil setecientos pesos, pero las velas para rechazar los ataques nocturnos demandaron el triple de esa cifra. El verdugo paceño, que mató a cincuenta personas durante el cerco, recibió doscientos sesenta pesos por toda su labor: era más barato matar a los capturados que encerrarlos. Quizá por eso se mantuvo a contados reclusos, entre ellos, a Bartolina Sisa, quien recién fue ejecutada el 5 de septiembre de 1782, junto con Gregoria Apaza y los coroneles aymaraes. A Gregoria, mujer

joven que, aun siendo casada, se había hecho en la guerra amante de Andrés Túpac Amaru, se la condenó, antes de la horca, a ser paseada con una corona de clavos o espinas, y «un aspa cuantiosa por cetro en la mano sobre una bestia de alabarda». Luego debía ser desmembrada, su cabeza y sus manos serían llevadas en picota hasta Sorata, al mismo lugar desde el cual una vez legislara, para ser expuestos allí[48]. A Bartolina Sisa se la condenó a ser amarrada por el cabello a la cola de un caballo, con una soga de esparto como refuerzo y una coroza de cuero y plumas en la cabeza. Después debía ser ahorcada, descuartizada y sus partes exhibidas en Pampajasi, de donde habrán de separarse sus miembros para que cada cual se destinara al escarmiento en una distinta población[49].

El 15 de marzo de 1783, una columna española capturó a Diego Cristóbal Túpac Amaru en Marcapata, Quispicanchis, la tierra donde todo había empezado. Lo acusaron de conspiración y lo sentenciaron a muerte y descuartizamiento. Lo ejecutaron el 19 de julio. El 6 de octubre, los pocos sobrevivientes de la familia Túpac Amaru, ancianos o niños, fueron llevados a Lima, a pie, para ser sentenciados allí. Ellos no supieron nunca el alcance histórico y social de la rebelión que el cacique José Gabriel había iniciado, quizás la primera gesta propiamente nacionalista de la América hispana. Ése será el tema del siguiente capítulo.

[48] M. E. Del Valle de Siles, *Historia de la rebelión de Túpac Katari. 1781-1782*, p. 163.
[49] Ibíd., p. 257.

Capítulo VIII

El nacionalismo andino y José Gabriel Túpac Amaru

Como hace notar Rolena Adorno, en el siglo XVI Felipe Guamán Poma había argumentado que los amerindios eran leales a la corona española, y naturalmente obedientes, y que la convivencia pacífica entre europeos e indígenas era viable, puesto que «las costumbres y usanzas tradicionales y la doctrina cristiana armonizaban entre sí», de donde el cronista concluía que las prácticas culturales de los aborígenes no deberían suprimirse[1]. El riesgo de la supresión era la pérdida de «todo el rreyno»[2]. En aquel período, sin embargo, la administración española en las Indias desplegaba todas sus armas a favor de la infame extirpación de idolatrías. Pero un siglo después, a mediados del XVII, Iglesia y Corona se pusieron de acuerdo en declarar a los indios americanos oficialmente cristianos: el periodo más abrupto de la persecución cultural concluía, y se abría la posibilidad de que lo que he llamado las elaboraciones discursivas de resistencia al aparato colonial, musitadas muchas de ellas hasta entonces en la clandestinidad, reaparecieran en la luz pública. ¿Cuáles eran esos discursos, trabajosamente imbricados en la red de una hibridación activada desde las capas populares del mundo andino? Hemos dicho ya que, para muchos pobladores de los Andes, la conquista fue un *pachacuti*, un reordenamiento del mundo y una conmoción social asimilable a los modelos andinos de una historia que avanzaba por edades. Flores Galindo ha observado que, para los chancas, los españoles resultaron

[1] R. ADORNO, «La ciudad letrada y los discursos coloniales», *Hispamérica*, n.os 16, 48, 1987, p. 12.

[2] F. GUAMÁN POMA DE AYALA, *Nueva corónica y buen gobierno*, Crónicas de América, 29. Historia, 16, Madrid, 1987, p. 983.

Yo fortifico sus columnas. Estampa popular de M. de Murúa, *Historia general del Perú*, 1613. El Inca sostiene las columnas de Hércules, que sustentan la Corona hispana, asentada a su vez en el cerro y las minas de oro del Potosí. Un comentario queda implícito en esta imagen (basada en otra de Guamán Poma): la convivencia colonial podía legitimarse con símbolos nativos, pero el sustento del reino era la explotación.

amigos que venían a ofrecerles la liberación del yugo de los incas, mientras, para los huancas, fueron útiles aliados en la lucha por resistir al imperio cusqueño[3]. Pero chancas, huancas e incas, del mismo modo que la gran mayoría de las etnias aborígenes andinas, compartían los fundamentos de un mismo sistema mítico-cosmogónico; su religión ya había llegado a un cierto grado de sincretismo debido a la política espansiva y anexionista del Tawantinsuyo. Con el tiempo, y con la primera asimilación de la religión católica, incluso los cusqueños acabaron otorgando a los europeos un lugar justificable en su imaginario.

La introducción de la noción cristiana de la *culpa* sería el pivote de esa aceptación: el *pachacuti* se confundió con el castigo divino: la transformación universal era consecuencia del pecado de los indios: «habían cometido faltas que era necesario purgar»[4]. Santiago Matamoros galopaba en la puna, mutado en Santiago Mataindios. La metamorfosis es crucial: los ciclos andinos, inaugurados por cada *pachacuti*, eran inmotivados, reflejos pasivos de la estructura del tiempo y del universo; pero este último *pachacuti* sobrevenía a causa del pecado indígena y gracias a la ejecutoria española: el hombre se volvía un agente real en las macroestructuras de la historia (no es difícil alegar la ocurrencia de un fenómeno similar en el discurso apocalíptico de Luis del Sáric, en México, y Juan Santos Atahuallpa, en la selva amazónica: la culpa hispana se transforma en motivo de un fin del mundo que es el inicio de un mundo nuevo). Las proporciones de la aceptación indígena del catolicismo, sin embargo, escapaban a la percepción de los europeos, y mucho más las transformaciones de que era objeto la doctrina cristiana al entrar en contacto con la cultura preexistente. Si en el siglo XVII la administración colonial confundió la recreación transcultural andina de la religión tradicional y la cristiana con una verdadera conversión, suponiendo que los indios debían ser oficialmente reconocidos como cristianos, ya a finales del siglo anterior,

[3] A. Flores Galindo, *op. cit.*, pp. 40, 112.
[4] Ibíd., p. 39.

según ha demostrado Zseminski, la gran masa de la población altiplánica había empezado a construir una imagen propia y distinta de los europeos[5]. El rey de España, ese nombre poderoso y ausente, era identificado con Wira Qucha Qhapac, el dios creador andino, que, a diferencia del cristiano, era una divinidad subterránea, no celeste[6]. Siendo divinos sus designios, la hostilidad y la violencia de sus emisarios no podía ser responsabilidad de aquél, sino de éstos, que debían ser, así, traidores al monarca europeo. Simultáneamente, las obligaciones del cristiano eran estipuladas en claro acuerdo con los alcances de la nueva hibridez: todo indio que creyera y temiera a Dios, y que siguiera tanto los consejos de los sacerdotes como los preceptos de su comunidad, bajo la forma en que le llegaran por la transmisión oral y tradicional de sus mayores, era un buen cristiano: los europeos estaban claramente fuera de esa tradición. La irónica conclusión fue que los españoles, en el imaginario popular, pasaron a ocupar la doble postura de traidores ante su rey y herejes ante su dios. Sin embargo, es importante atender al hecho de que ambas atribuciones fueron generadas discursivamente por un contraste de roles sociales: la frontera entre unos y otros, transpuesta en el código religioso, tenía su origen en el ámbito de la relación de explotación: los hispanos eran traidores por la violencia de su mal gobierno y herejes por su incomprensión de la relación tradicional entre el hombre y la tierra, la *pacha mama*. Pero ambas falencias estuvieron intrínsecamente ligadas con la creencia en un principio de, digamos, ubicuidad pertinente: los españoles habían pasado a ser figuras negativas, memoria perenne del frustrado *pachacuti* que había producido la sojuzgación, en tanto habían permanecido en la región andina más allá de lo adecuado. Tal concepción no fue sino la formulación ideológica de una idea territorial de pertenencia: la primera violencia de su gobierno, que los convertía en traidores, era su existencia en el lugar impropio; la herejía de incomprender la tradición era

[5] J. Zseminski, *La utopía tupamarista*, Pontificia Universidad Católica, Lima, 1993, p. 190.

[6] Ibíd., p. 229.

el inevitable destino del extranjero. No sorprende que los españoles, errantes y traicioneros en esa imaginación popular, hayan sido representados por los indígenas como judíos, tanto en la iconografía colonial tardía como en discursos políticos del tipo del que guiaría, en el siglo XVIII, la rebelión de Juan Santos Atahuallpa[7].

Muerte y resurrección, una realidad conocida y una noción nueva, y su interacción, serían dos elementos primordiales en la larga reconstitución de un imaginario andino. «Ya se acabó la misericordia, no hay sacramentos ni Dios que valga»: el grito de los insurgentes seguidores de Túpac Amaru en la ocupación de Caylloma, en abril de 1780, es un indicio de la honda atadura entre el relato religioso y la acción política de los sublevados, pero también un rasgo decidor en relación con esas dos ideas: muerte y resurrección[8]. Por un lado, los españoles fueron lentamente identificados con la propagación de la muerte social de las comunidades andinas, a medida que la administración colonial fue corrompiendo el «aliento liberador» de la conquista, del que habla Flores Galindo[9]. Por otra parte, el concepto de resurrección, arribado con la religión europea, abría la esperanza secular de la reversibilidad de esa muerte. Zseminski ha explicado la forma compleja en que la figura de Jesús llegó a ocupar, en el reordenamiento del sistema mítico-cosmogónico andino, un lugar equivalente al que había tenido antes el Inca, el gobernante hijo del dios solar, y la ardua transformación que llevó la imagen de Jesús al reino «de abajo»[10]. Una composición paralela al cabo de este difícil proceso de equivalencias y adscripciones identificó al dios solar con el católico, y su hijo fue el Inca, el emperador del Tawantinsuyo; el dios abismal, Wira Qucha Qhapac, quedó asociado con el rey español, y su hijo fue Jesús: la resurrección de Jesús era modelo y anuncio de la resurrección del Inca. Esa fue la génesis de los mitos del Inkarrí, el rey indio que volvería a la vida, punto de partida de la *utopía*

[7] A. FLORES GALINDO, *op. cit.*, pp. 42, 106. Ver capítulo IV de este libro.
[8] J. ZSEMINSKI, *op. cit.*, p. 203.
[9] A. FLORES GALINDO, *op. cit.*, p. 45.
[10] J. ZSEMINSKI, *op. cit.*, p. 253.

andina, que a su vez sería más tarde el sustrato mítico donde buscaría legitimarse la rebelión de José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru. Pero la forma en que se teje esa trasposición de figuras tradicionales con elementos cristianos es similar en otros casos a lo largo de toda la América colonial: es la asimilación de Juan Santos Atahuallpa a la imagen de Yompor Ror y Cristo, entre los amueshas, o la de María Candelaria con Ixchel y la Virgen María, entre los zendales.

Los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso concluyen con la historia de Felipe Túpac Amaru, abuelo del bisabuelo de José Gabriel, y en sus páginas finales está la primera postulación *escrita*, de manos de un mestizo, del imperio español en América como una presencia impropia. Parte de la génesis del mito del retorno inca entre las elites letradas indígenas se debió al persuasivo patetismo con que Garcilaso describió la sangrienta muerte, el descuartizamiento y la decapitación de aquel gobernante, cuyo regreso legendario empieza a avizorase en esas páginas. Garcilaso es, qué duda cabe, el más influyente intelectual andino de aquel tiempo, y sus *Comentarios* fueron copiosamente reproducidos y leídos en América. Se ha probado que Túpac Amaru era un infatigable lector suyo, e incluso se ha apuntado que llevaba consigo siempre un ejemplar de los *Comentarios*[11]. Pero no quiero desarrollar el punto de la carga de garcilasismo que pesa en el discurso de Túpac Amaru, sino, más bien, lo que llamaré la hibridación interna de la utopía andina, esto es, el proceso por el cual la forma letrada de esa aspiración reivindicadora, y las formas populares, transmitidas oralmente, se encontraron y se matizaron y transformaron de manera *mutua*.

Túpac Amaru fue visto por sus seguidores como un redentor y un restaurador —Inkarrí e Intip Churin, el hijo del sol—. Desde el siglo XVII, como ha demostrado Franklin Pease, la leyenda solar acerca del origen del Cusco y del imperio incaico había reemplazado a las demás en el imaginario andino, y la figura del Inkarrí, entendida a su vez como la de un vástago solar,

[11] A. FLORES GALINDO, *op. cit.*, p. 52.

resultaba por ello fácil de ubicar en el naciente paradigma[12]. Pero esto era un trastorno con respecto a la antigua hegemonía de los mitos fundacionales, que hablaban de familias iniciáticas y no de la intervención de individuos heroicos. La reforma se veía impulsada por la influencia directa del mesianismo cristiano, que llevó a cambios aun más radicales, y políticamente cruciales, entre los cuales es central, y poco estudiado, el hecho de que fue en el proceso de la Colonia, y no en el imperio incaico, donde apareció la idea de la monarquía del Tawantinsuyo. Hasta el arribo de los españoles, el incanato había estado organizado como una *diarquía*, un gobierno de dos soberanos pertenecientes a una dinastía de líneas paralelas. En el momento en que Garcilaso, al construir la historia utópica de su pueblo materno, decidió dejar eso de lado, lo que hizo fue escriturar la reconversión de la memoria andina a imagen de la ibera, interviniendo en el pasado mediante la invención de una monarquía patrilineal, reflejo de las europeas, y, con ello, además, estaba instaurando en su discurso una ficción que habría de convertirse en fuente de aspiraciones nacionalistas en el futuro. Pero, como lo he dicho en el primer capítulo, con referencia a las ideas de Gellner sobre la interacción de culturas escritas y orales, es insatisfactorio suponer la hibridación cultural como una suerte de riego por goteo, de arriba hacia abajo, sin anotar la posibilidad de contagios pluritópicos y multidireccionales: la utopía andina no puede atribuirse únicamente a la creación mítica del pueblo sobre la base de una religión asimilada y transmutada, ni mucho menos al proyecto literario de un individuo, aun si ese proyecto pudo haber sido sintomático de una postura de clase. El proceso andino, más bien, implicó la conjunción de relatos orales y escritos que viajaban unos al encuentro de los otros: la linealidad histórica, crucial para la recomposición del imaginario altiplánico, es producto de la reafirmación mutua entre mitos nuevos, como el del Inkarrí, con su carga de mesia-

[12] F. Pease, «El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos». Juan Ossio, *Ideología mesiánica del mundo andino*, Ignacio Prado Pastor Editor, Lima, 1973, pp. 443-448.

nismo y, por tanto, su escatología elemental, y reacomodos del discurso histórico producidos desde las elites mestizas e indígenas y capaces de reformar incluso la mirada occidental: pensemos en los *Comentarios*, o en la *Nueva crónica y buen gobierno de los Incas*, de Guamán Poma de Ayala, la carta de un indio al rey de España[13]. En la población andina colonizada, la división entre la elite (caciques, curacas, terratenientes, sacerdotes, nobles, comerciantes) y el común (mitayos, mitimaes, yanaconas, artesanos, agricultores) es endeble si se atiende a la frontera cultura letrada/cultura iletrada. En tiempos de la rebelión, entre los veinticuatro indios electores de la ciudad del Cusco, representantes de la elite aborigen ante la administración española, doce eran letrados y doce eran ágrafos, lo que no sólo habla de una proporcionalidad sintomática, sino que deja en claro que la cualidad de ser letrado no era especialmente importante para acceder a un nivel notable de consideración entre los indígenas (lo mismo hemos visto en la organización rebelde del aymara Túpac Katari)[14]. Instancias como ésa eran el caldo de cultivo de la transculturación, puntos de confluencia en donde los mitos del imaginario popular y relatos históricos como el garcilasista alcanzarían nuevas refundiciones: esa copresencia de letrados

[13] En el siglo XVIII, podía reconocerse la filtración de los discursos orales andinos en las elites dirigentes, incluso limeñas. *La Tragedia de la muerte de Ataw Wallpa*, originalmente un relato oral, viajó desde Cajamarca hasta el Potosí, cobrando la forma de una pieza teatral con las formas del drama español, que relataba el triunfo imaginario de los indios sobre los españoles en el momento de su primer encuentro (J. ZSEMINSKI, *op. cit.*, p. 179). La profecía de Santa Rosa de Lima acerca del retorno del Inca —profecía nacida en el imaginario popular andino— llegó a ser considerada verosímil y repetida en los corrillos clericales capitalinos (Ibíd., p. 180). Asimismo, se filtró en las capas sociales más altas el asunto de la legitimidad de los Incas como gobernantes del Perú. Flores Galindo recoge datos acerca de la existencia, a mediados del siglo XVIII, de pinturas que retrataban a los incas como reyes hispanos y que adornaban los muros del Cabildo de Lima (A. FLORES GALINDO, *op. cit.*, p. 61).

[14] Un fenómeno análogo era común incluso dentro de una misma familia. Túpac Amaru era hablante de español y quechua y podía leer y escribir en latín, mientras su hermano menor, Juan Bautista, cuya historia cuentan sus *Memorias*, no habría aprendido a leer y escribir hasta pasados los cuarenta años, ya en el exilio.

y ágrafos en el corazón de la ciudad debería ser suficiente para repensar el cristalino alfabetismo y el alma escritural de la *ciudad letrada*, atendiendo a la realidad de la ciudad histórica.

Regresar a la propuesta de Mignolo —la historia de la América colonial y postcolonial como una jornada desde el relativismo hacia la diversidad— es un ejercicio posible pero difícil: hay que considerar el asunto de la incomensurabilidad de los marcos conceptuales, es decir, el choque entre los paradigmas heterogéneos, pero teniendo en cuenta dos cosas: en primer lugar, que el trayecto de la cultura occidental hacia la andina implicó la conversión necesaria de la palabra escrita en palabra oral (ésa es la tarea práctica de la evangelización: buena parte de la colonización, y, con ello, del proceso de contacto y mutación cultural, se inicia con el *abandono* táctico de la palabra escrita), y, en segundo lugar, que parte de la elite andina era formada desde la infancia no sólo en dos lenguas sino en dos universos, lo que implicaba no una lectura de mundos culturales subalternos, sino una inmersión en ellos. La biculturalidad, llevada a su terreno último, esto es, a la vida del individuo, implica más que el solo asunto teórico de la incomensurabilidad de los marcos conceptuales en tanto instrumentos de gnoseológicos: implica un ejercicio vital y cotidiano. Visto así, el problema se convierte en el tránsito de una cuestión epistemológica, a una cuestión ontológica. ¿Cómo internaliza un individuo dos culturas generadas por marcos conceptuales inconmensurables —no sólo diversos—, si no es convirtiendo una de ellas en paradigma realista y sublimando la otra? Tal debió ser la operación en el Inca Garcilaso: la reconfiguración del universo andino a imagen y semejanza del español, pero básicamente para transformarlo a su vez en modelo utópico de éste: una suerte de principio de realidad entre la espada y la pared[15]. El mecanismo de la hibridación debe recurrir a una tensión entre los marcos conceptuales divergentes, tensión que no puede ser enteramen-

[15] Quien más a fondo ha indagado en el tema es Max HERNÁNDEZ, en *Memoria del bien perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid, 1991.

te aleatoria: uno de esos marcos conceptuales debe cobrar el rol predominante —aceptemos que las sociedades desconfían de la esquizofrenia como estado permanente— y relegar al otro al papel de catalizador, como un punto de comparación ideal. En el caso andino, el proceso parece haber girado en torno al marco conceptual occidental (la linealidad histórica, el principio teleológico cristiano), convirtiendo al imaginario andino en una especie de reserva utópica, pero definitivamente desdibujada en una memoria atravesada por paradigmas occidentales. El único ejercicio *imposible* en esas circunstancias era la vuelta al pasado, a la cultura ya transmutada. Cuando historiadores como Franklin Pease o Eric Hobsbawm reducen las rebeliones indias a intentos de restauración del incanato, no sólo confunden el discurso legitimador de las rebeliones con su intención política (sorprendente en Hobsbawm, quien ha estudiado exhaustivamente el tema de la *invención de la tradición*), sino que, de modo más profundo, desconocen la magnitud del cambio de paradigma conceptual que se había operado en los Andes (sorprendente en Pease, quien dedicó parte de su obra inicial a la brillante elucidación de los procesos de fabricación de los mitos andinos coloniales)[16].

Túpac Amaru hablaría de la religión cristiana y la forma administrativa del virreinato con tanta cercanía como acerca del mito del Gran Paititi, la imaginaria ciudad amazónica gobernada por los incas sobrevivientes a la conquista, un constructo ideológico que recoge relatos hispanos, como el de la leyenda de El Dorado, y tradiciones tupiguaraníes, todo ello cimentado en el principio arcaico de la diarquía inca: aunque el Cusco estuviera tomado por los europeos, otra capital —el Gran Paititi— se mantenía supérstite. Junto con el mito del Inkarrí, el del Gran Paititi ha sido rastreado por antropólogos e historiadores desde el norte amazónico hasta el sur andino a partir del siglo diecisiete[17]. Esa abarcadora expansión es el síntoma de la dimen-

[16] E. HOBSBAWM, *op. cit.*, p. 67; F. PEASE, *op. cit.*, p. 452.

[17] F. PEASE, *op. cit.*, p. 444; H. URBANO, «Las tres edades del mundo». H. URBANO, *Mito y simbolismo en los Andes*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1993, p. 300.

sión panandina que la utopía de la vuelta del (ya transmutado) incario tomó cuando se detuvo la extirpación de idolatrías. Cornblit y Flores Galindo defienden la idea de que la circunscripción a rutas comerciales hemisféricas fue el principal factor para la configuración de la extensión geográfica de esa expansión[18]. En efecto, una proporción considerable de indios andinos estaba sujeta a la *mita*, es decir, al trabajo obligatorio en lugares distintos del imperio: eran removidos de sus comunidades y conducidos a minas de oro y plata y a otros puntos de extracción, donde podían establecerse o vivir apenas unos años, para regresar a sus tierras. Muchos otros trabajaban en el transporte de carga (ya hemos visto las dimensiones del arrieraje de Túpac Amaru). La distancia, la ruda geografía andina, la inevitable demora de los viajes a la costa, llevaron al establecimiento de rutas comerciales que no unían a cada pueblo con su capital virreinal, sino, hasta que se fundaron las aduanas borbónicas, con cualquiera que fuera el centro comercial más cercano. De este modo, paralelamente a las redes de movilización de los miembros de la administración colonial —peninsulares y criollos encerrados en la demarcación política de cada virreinato y cada subregión gubernamental—, otros circuitos se abrían a la movilización indígena: las conexiones se tendían entre los pueblos andinos centrales y las minas del Potosí, los puertos del Atlántico, las provincias del norte rioplatense: esas fueron las fronteras hasta la cuales se propagaron las utopías andinas.

Todo esto presenta un carácter análogo a cierto vector de la teoría de Anderson sobre el origen del nacionalismo criollo latinoamericano: el que se refiere a los circuitos de peregrinación localizada promovidos por la administración colonial[19]. Si la postulación de Anderson es plausible como explicación parcial de la gestación de una identidad criolla, por oposición a la española peninsular, la que propongo para la mecánica de la identificación indígena y la propagación de la utopía plantea una

[18] A. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 107; M. Mörner, «La rebelión de Túpac Amaru desde una nueva perspectiva», *Acta Histórica*, n.º 79, 1985, p. 41.

[19] B. Anderson, *op. cit.*, pp. 54-58.

nueva entrada al juego de las superposiciones ideológicas de la hibridez latinoamericana. La construcción nacionalista criolla —esa que se haría patente en el proceso de independencia— y la andina, legitimada en la utopía, no pueden vincularse por una filiación que convierta a ésta en precedente y propulsora de aquélla (Túpac Amaru es visto en el Perú como un precursor de la emancipación), no sólo porque sus fines políticos fueron distintos, sino porque ellas mismas fueron discursos identitarios disímiles, ligados por la hibridación de sus marcos culturales, pero antagónicos en su forma de imaginar la nación (una sobre la base de la geografía administrativa del virreinato, la otra en función de la geografía laboral y comercial de la vida indígena)[20].

José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru, se rebeló contra la administración española, como hemos visto, en 1780. Aunque la rebelión duró tres años, sólo fue conducida por Túpac Amaru durante pocos meses, al cabo de los cuales fue capturado. Su muerte tuvo lugar en las mismas condiciones en que su antepasado Túpac Amaru había sido ejecutado: descuartizamiento y decapitación, lo que dejó en la memoria histórica andina una puerta abierta para la identificación mítica. El discurso público

[20] Mientras, en el caso peruano, Túpac Amaru ha sido secularmente incorporado a la historia del periodo formativo de la independencia como momento precursor de la emancipación, en Bolivia, en cambio, existe una línea tradicional que coloca la rebelión aymara de Túpac Katari fuera del terreno de las luchas independentistas. Esa idea, como ha hecho notar Edmundo Paz Soldán, es explícita en las reivindicaciones ideológicas criollas de Nataniel Aguirre en su Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la independencia (E. PAZ SOLDÁN, «Metáforas del mestizaje: los intelectuales bolivianos y la nación de la guerra del Pacífico a la guerra del Chaco», *Lucero*, n.º 8, 1997, p. 15. Dice el texto de la novela: «No cansaré tu atención con la más breve noticia de las sangrientas convulsiones en que la raza indígena ha querido locamente recobrar su independencia, proclamando, para perderse sin remedio, la guerra de las razas. Recordaré, sí, con alguna extensión, un gran suceso, un heroico y prematuro esfuerzo, que conviene a mi objeto y nos interesa particularmente» (N. AGUIRRE, *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la independencia*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1991, p. 89). Tras esa introducción, lo que sigue es el relato de una rebelión mestiza de 1730.

del líder mestizo sufrió severos cambios durante esos pocos meses. Inicialmente, pareció contentarse con pedidos coyunturales referidos a la modificación de tazas de impuestos y regímenes laborales, de modo particular los ligados con la condición material de las masas indígenas, pero luego fue evidente que su intención era sumar en torno suyo un consenso de indios, mestizos y criollos capaz de exigir la independencia del dominio español. León Campbell señala que la elección de Arriaga como primer ajusticiado por los rebeldes no es azarosa. Arriaga estaba lejos de ser un corregidor peculiarmente corrupto o violento: su muerte era una proclama abierta en contra del sistema, y no contra la corrupción del sistema[21], del mismo modo en que la fecha escogida para ese hecho —el día del aniversario de Carlos III— era todo un mensaje sobre el advenimiento del nuevo rey[22]. La administración colonial nunca había sido demasiado eficiente, pero durante el siglo dieciocho sus abusos llegaron a extremos. Los repartimientos obligaban a los indios a comprar la mercadería necesaria para cualquier actividad productiva a un solo proveedor oficial, que tenía el derecho de forzarlos a adquirir también mercancía inútil, y los excesos de esa organización debían ser juzgados por los corregidores —casi siempre repartidores ellos mismos, o socios de los repartidores—, quienes, así, se convertían en lo que el virrey Amat llamó «diptongos de Mercaderes y Juezes»[23]. La multiplicación de las rebeliones en este periodo era explicable, y no se limitó a indios y mestizos, sino que contó con el apoyo de ciertos círculos criollos. La reforma borbónica propició aun más esas reacciones con lo que fue percibido como un súbito endurecimiento de la administración, destinado a curar la corrupción del aparato colonial: la institución de mayores tributos, la obligación de los indios al

[21] L. CAMPBELL, «Church and State in Colonial Peru: the Bishop of Cuzco and the Túpac Amaru Rebellion of 1780», *Journal of Church and State*, n.º 22, 2, 1980, p. 259.

[22] A. FLORES GALINDO, *op. cit.*, p. 128.

[23] J. FISHER, «La rebelión de Túpac Amaru y el programa de la reforma imperial de Carlos III», *Anuario de Estudios Americanos*, n.º 28, 1971, pp. 407-408.

pago de impuestos de los que habían estado exentos hasta ese tiempo, la militarización, la exclusión de los criollos de los niveles más altos del aparato colonial, reformas que fueron llevadas a cabo por el mismo visitador que ejecutó a Túpac Amaru, Antonio de Areche, figura central en el despliegue de la reacción antiamericana del imperio. Pero incluso desde antes de la visita de Areche, la ampliación de la base tributaria practicada como parte de la gran reforma borbónica había provocado una respuesta popular bajo la forma de una economía indígena alternativa[24]. Al extenderse los impuestos a más productos, y mantenerse sin embargo la excepción para las manufacturas y cultivos tradicionales, los indígenas libres de la *mita* se entregaron a prácticas productivas ancestrales, generando con ello el reforzamiento de los circuitos comerciales alternos que mencioné antes: una proporción inusitada de la población andina reconstruyó su economía al margen de los caminos coloniales, reactivando la interrelación comunitaria y, sin duda, promoviendo la circulación marginal de los relatos utópicos sobre los cuales los rebeldes empezaban a cimentar su discurso separatista.

Túpac Amaru no proyectaba, entonces, porque no lo podía hacer, una vuelta al incario: su discurso legitimador, su tradición inventada, su versión de la utopía andina, era producto de una hibridación en cuyo marco conceptual había colapsado la posibilidad del *pachacuti* como regreso. Su intento independentista reivindicaba la aceptación y la incorporación de las técnicas de producción occidentales sobre una relación con la tierra orientada a reconstituir, no la realidad del Tawantinsuyo, sino algo más cercano a la idílica idealización garcilasista. El estado propuesto en sus discursos contemplaba el mantenimiento de las jerarquías eclesiásticas, pero trocaba su relación con la corona española por una suerte de independencia de acción que, en los términos de la teoría política moderna, correspondía cierta-

[24] S. O'Phelan Godoy, «Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad colonial del Bajo y el Alto Perú», *Historia y Cultura*, n.° 16, 1983, p. 120.

mente a la separación entre Estado e Iglesia: nunca, ni al coronarse rey del nuevo imperio, se propuso a sí mismo como una autoridad asociada a la institucionalidad religiosa. Tampoco quiso destruir los estamentos menores de la organización estatal que heredaría de España, pero sí proyectó una estructura que diera poder político real a curacas y caciques mestizos e indios, con lo que la conclusión sería una gran entidad conformada por «órganos locales y autónomos», es decir, una estructura federativa[25]. Entre sus planes estaba la apertura de todas las vías comerciales internas y externas, decretándose el ejercicio libre de la propiedad individual (después de todo, era un empresario). Mientras la corona había prohibido la compra y venta de plata entre el Alto y el Bajo Perú, restringiendo con ello el tráfico interno, Túpac Amaru veía conveniente el establecimiento de rutas comerciales hacia el recién creado Virreinato del Río de la Plata y hacia La Paz[26]. El territorio que Túpac Amaru reclamó para su reino fue aquel del gran Virreinato del Perú, que coincidía en mucho con la extensión del antiguo Tawantinsuyo: Diego Cristóbal Túpac Amaru, quien habría de heredar el liderazgo rebelde tras la muerte de su primo, haría notar que el virreinato no se había extendido nunca más allá de las fronteras dejadas por los incas, aludiendo a que, después de todo, la organización colonial tenía un sustrato formador indígena[27].

Los miembros de ese nuevo Estado habrían de ser todos los pobladores del virreinato con la excepción de los españoles peninsulares, que debían ser expulsados o exterminados. La más notoria incompatibilidad entre Túpac Amaru y sus huestes tiene que ver con esa demarcación de lo propio y lo ajeno. Micaela Bastidas, su esposa, jefa militar ella misma, tuvo que instruir en numerosas ocasiones a sus seguidores en el deber de no ocasionar daño a los criollos[28]. Muchos españoles americanos apoyaban a los insurrectos (un rico minero criollo reclamó el poder

[25] J. Zseminski, *op. cit.*, pp. 253, 270.

[26] J. Fish, *op. cit.*, p. 405; S. O´Phelan, «Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad colonial del Bajo y el Alto Perú», p. 124.

[27] J. Zseminski *op. cit.*, p. 292.

[28] Ibíd., p. 215.

en Oruro a nombre del Inca[29]; doce sacerdotes criollos fueron juzgados por insurrección una vez desactivada la rebelión: entre ellos, notoriamente, el obispo del Cusco[30]), y, sin embargo, las incursiones de los tupacamaristas en más de un pueblo andino culminaron en el aniquilamiento de todos los que fueran considerados *blancos*. Mientras Túpac Amaru se presentaba como representante de *runas* y criollos, es decir, aborígenes y españoles americanos, y Bastidas hacía hincapié en que los criollos eran compatriotas, los ejércitos bajo su mando parecían responder a una lógica distinta.

Dámaso Katari, en Macha, respondiendo a pedidos de Túpac Amaru, afirmaba que era la voluntad del cusqueño «hacer un cuerpo entre los indios y españoles criollos»[31]. No es exagerado decir que el discurso de Túpac Amaru iba más allá. Uno de los edictos firmados por él tras su coronación garantiza «la protección y conservación de los españoles criollos, de mestizos, zambos e indios, y su tranquilidad, por ser todos paisanos y patriotas»[32]. Su idea de participación comunal era igualitaria: las diferencias entre todas las castas (piedra basal de la organización colonial) debían suprimirse; los títulos nobiliarios de indios y criollos se mantendrían, pero no acarrearían el otorgamiento de beneficios especiales; las tazas de impuestos serían equivalentes para todos los pobladores dedicados a actividades similares, sin importar su origen étnico; los esclavos plegados a la rebelión serían liberados de inmediato; los soldados de su ejército serían remunerados; se pondría fin inmediato a todo remanente feudal: la servidumbre, la *mita* y el latifundio. Si las naciones son, según la útil definición de Anne McClintock, sistemas de representación cultural que limitan y legitiman el acceso de la gente a los derechos y recursos del estado-nación[33], está

[29] Ibíd., p. 282.

[30] L. Campbell, *op. cit.*, p. 258.

[31] J. Zseminski, *op. cit.*, p. 215.

[32] V. Cortés Alonso, «El valor de las palabras y la lectura de documentos antiguos: el bando emancipador de Túpac Amaru ». *Histórica*, n.º 4, 2, 1980, p. 234.

[33] A. McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the*

claro que la idea de nación de Túpac Amaru era peculiarmente abarcadora, y que sus fronteras querían dibujarse por encima de constreñimientos étnicos: una sociedad de convivencia en la que el rasgo común fuera el nacimiento americano, y la consecuencia, una conexión equilibrada con los recursos nacionales. Adorno ha señalado cómo la política española de castas tuvo el efecto de nivelar en parte las jerarquías sociales étnicas de los indios americanos[34]: ése es el elemento de la hibridación interna andina que, como hemos visto, escapa al modelo bipolar de Gellner, y tal fue el rasgo que sentó las bases para la extensión igualitaria de la idea de nacionalidad que se deja entrever en las postulaciones tupacamaristas. La hesitación entre el modelo que proponía el líder mestizo y las reacciones anticriollas de cierto sector de sus seguidores, sin embargo, nos habla, paradójicamente, de la supervivencia de la idea de la heterogeneidad de las castas entre los aborígenes, elemento residual de ese rasgo estratificador que la administración colonial había operado sobre una reedición del principio de la limpieza de sangre[35].

Protagonista de ese conflicto era la diferencia en el lugar de la transculturación que ocupaban los líderes rebeldes y sus huestes: el sitio alcanzado en el trayecto del relativismo a la diversidad. Pierre Bourdieu anota que el triunfo de cualquier movilización colectiva depende de la coincidencia entre el *habitus* de los líderes y las disposiciones de aquellos que se reconocen a sí mismos en sus prácticas y en sus palabras, con una consideración especial por el hecho de que no se tendrá éxito si se trata de formar agrupaciones sociales que se aparten de la «orquestación espontánea de esas disposiciones»[36]. Lazarus observa que aquello que es verdad para las elites nacionalistas

Colonial Contest, Routledge, Nueva York, 1995, p. 353.

[34] R. ADORNO, «La ciudad letrada», p. 7.

[35] K. BURNS, «Amor y rebelión en 1782: el caso de Mariano Túpac Amaru y María Mejía», *Histórica*, n.º 16, 2, 1982, p. 142.

[36] P. BOURDIEU, «Structures, Habitus, Practices». J. D. FAUBION, *Rethinking the Subject. An Anthology of Contemporary European Social Thought*, West View, *Boulder*, 1995, p. 38.

no tiene que serlo para la mayoría de la población colonizada[37]. La apelación ideológica de Túpac Amaru a la utopía andina podía convencer a las masas de plegarse a su rebelión, pero el nacionalismo de su discurso no tenía que ser el mismo que surgiera desde abajo, en el sentido más elemental, es decir, en los mecanismos de la imaginación del eje pertenencia/extrañeza con respecto a la comunidad imaginada. Su intento de generar, desde la cúspide de su organización, unas «solidaridades internas» —la frase es de Flores Galindo[38]— que dieran coherencia a la comunidad por encima de las fracturas étnicas, se condenó al fracaso por ignorar el poder mayor que los discursos identitarios (fundados en la utopía que él propugnaba como medio para naturalizar la rebelión) podían ejercer sobre sus seguidores, dispuestos a aceptar todas las reformas sociales y políticas pero no que los blancos tuvieran derecho a pertenecer a su comunidad. Visto de esa manera, el fracaso de Túpac Amaru no se debe a la insospechada y anacrónica intención de imponer un esquema pasatista (el incaico) sobre una sociedad que había rebasado ese punto de la historia, como querría Hobsbawm, sino a su incapacidad para encontrar un discurso que justificara la alianza política de criollos, mestizos, indios, mulatos y negros con la misma potencia y claridad con que esa utopía andina, que se le iba de las manos —sustancialmente nacida en la tradición oral— podía justificar la agrupación de los aborígenes *en contra* de todos los demás[39]. Una discrepancia

---

[37] N. LAZARUS, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, p. 91.

[38] A. FLORES GALINDO, *op. cit.*, p. 124.

[39] Un ejemplo comparativo de las diferencias entre las ideologías que informaron la rebelión de Túpac Amaru y otras variantes de la rebelión andina lo ofrece León Campbell: refiriéndose a Túpac Katari y Túpac Amaru, Campbell escribe: «Los métodos de los dos líderes rebeldes para combatir el faccionalismo, uno a través de una estricta apelación a la solidaridad racial aymara, y el otro a través del apoyo de todos los que se opusieran al dominio español, fueron en sí mismos inherentemente decisivos». L. CAMPBELL, «Ideology and Factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782». S. STERN, *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World. 18th to 20th Centuries*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1987, p. 132.

ideológica similar entre los indígenas menos transculturados y sus líderes puede explicar el fracaso de levantamientos que hemos revisado en este libro, como el del terrateniente Luis del Sáric, entre los pimas de Sonora, así como la imposibilidad de crecimiento de otros, como el del quechua Santos Atahuallpa, según cierta teoría asesinado por el curaca amazónico Mateo de Assia, en la selva peruana. No por casualidad, las rebeliones más exitosas ocurrieron en las etnias menos aculturadas, como sucedió con los pehuenches y los mapuches en Chile. Visto así, es posible pensar que la homogeneidad, no sólo cultural, sino social y de extracción económica, entre Túpac Katari y sus seguidores, puede dar cuenta del presuroso y extenso crecimiento de la rebelión aymara en el Alto Perú, así como del hecho que ese levantamiento superara en duración al de los quechuas nucleados en torno al Cusco.

Si en algún momento el discurso de Túpac Amaru pudo atraer la masiva aquiescencia de las capas socio-culturales que finalmente lo desoirían, eso se debió a la existencia, en su discurso, de numerosas esquirlas de la utopía andina que motivaba la movilización indígena, y a que esas filtraciones eran malentendidas por sus seguidores como señales de una plena identificación entre ambas construcciones ideológicas, cuando no eran sino disidencias discursivas: actualizaciones fragmentarias de un discurso cultural en el cuerpo orgánico de otro discurso. La acción nacionalista de Túpac Amaru fue derrotada por el discurso nacionalista surgido de la misma utopía andina en la que él quiso legitimar su movimiento. Su discurso híbrido garcilasista se estrelló con otros, también híbridos, vigentes en la oralidad andina: su cercanía al eje centrípeto de la *ciudad letrada* no fue garantía de un poder simbólico mayor ante aquellos a quienes la letra nada les decía.

Pasada la sublevación independentista, los españoles ordenaron destruir los libros del Inca Garcilaso, una nueva extirpación cultural que nos habla del tardío reconocimiento del imperio del poder de la hibridación interna y a la interacción de la utopía popular andina y los relatos utópicos mestizos. Así como algunos líderes indígenas rebeldes habían ordenado la prohibi-

ción de vestirse según la usanza occidental, y otros habían forzado a las criollas a andar descalzas y *chacchar* coca[40], el mismo Túpac Amaru había establecido el eje de su duplicidad discursiva con una regulación sorprendente: por un lado, vedó el uso del idioma español en las comunicaciones de los insurgentes; por otro, todos los edictos y actas fundadoras de su precario gobierno fueron escritos en esa lengua. El difícil equilibrio se basó en un entendimiento singular de su propio rol como gobernante quechua y negociador frente a la corona, y en el reconocimiento de que la función fundacional de la escritura sólo era crucial hacia afuera, no en esa cultura heteróclita andina en la que, como vimos, los rangos sociales no eran sancionados por la pertenencia a una elite letrada. Cuando Benedict Anderson observa que el idioma no fue nunca un tema problemático en las primeras luchas de la liberación latinoamericana, pues no era un factor que diferenciara a los americanos de sus respectivas metrópolis[41], cabe preguntar si, más que haciendo a un lado las tentativas indígenas por no considerarlas nacionalistas, no está relegando al quechua y las demás lenguas indígenas a causa del carácter huidizo que una lengua oral y sus discursos pueden representar dentro del esquema del capitalismo impreso. La corona española, debelada la insurrección, desató una consistente cacería destinada a la supresión de cualquier objeto portador de un poder simbólico tras el cual se pudiera ahijar el nacionalismo indígena: eliminó a la familia de Túpac Amaru, y a su jefe le quitó el apellido real, para pasar a llamarlo sólo José Gabriel Condorcanqui; prohibió los títulos de nobleza indios y la fabricación de formas iconográficas que representaran el pasado indígena y a sus elites, vetó la vestimenta tradicional, y, crucialmente, prohibió el uso de la lengua quechua[42]. Mignolo apunta que la idea de *descolonización* no era una noción disponible aún en el siglo diecinueve latinoamericano, por dos razones: la primera es que, a diferencia de lo ocurrido

[40] J. Zseminski, *op. cit.*, p. 234; A. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 145.
[41] B. Anderson, *op. cit.*, p. 47.
[42] A. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 168; J. Fish, *op. cit.*, p. 12; J. Zseminski, *op. cit.*, p. 218.

Guaina Capac Duodesimo Ynga. Anónimo peruano, a partir de un grabado de A. de Herrera, siglo XVIII. Retratos de los incas adornaban el Cabildo de Lima. En la sierra, sus descendientes se hacían pintar otros similares, para rememorar su nobleza. Éste es de Huayna Cápac, ancestro directo de Túpac Amaru.

con «el Este» en el orientalismo europeo, el mundo americano, al cabo de los siglos, había sido construido como una extensión de Occidente, y no por oposición a él; la segunda es que la conceptualización del nacionalismo —aquí Mignolo sigue a Hobsbawm—, no tendría lugar sino hasta finales del siglo XIX[43]. A pesar del valioso esfuerzo de Mignolo por revitalizar el peso de la cultura oral en la historia latinoamericana, parece obvio que estas observaciones (la primera, aplicable tal vez al independentismo criollo), son inadecuadas como caracterización del nacionalismo andino. Lo que Mignolo no percibe es lo que tarde notaron las autoridades españolas que quisieron eliminar la red simbólica tejida en torno a ellas por los códigos de comunicación y representación indígenas: aunque los conflictos entre el tupacamarismo y el nacionalismo aborigen radical habían frustrado la rebelión, era evidente la circulación de una serie de discursos elaborados al margen de los que enarbolaban criollos y europeos, y hoy podemos notar que en los primeros se estaba diseñando una idea de nación no sólo nueva y más abarcadora con respecto a las pertenencias étnicas diferenciadas de los grupos andinos, sino distinta de la que cuatro décadas después animaría la independencia sudamericana. Que esa nación se imaginara, tanto en el discurso tupacamarista como en el nacionalista radical, con el Cusco, y no Lima, como «cabeza de los reinos» es sólo un indicio de que la idea de descolonización, en tanto rediseño de un mundo que había sido ocupado por extraños y que podía echarse a andar nuevamente integrando en él los productos culturales de la ocupación, sí era posible, precisamente, al ser pensada desde esa cultura escondida por la historiografía y relegada por las teorías que ven en el nacionalismo un fenómeno necesariamente «occidental» y moderno (o más precisamente: moderno en tanto «occidental»).

El ejemplo haitiano, escribe Mignolo, no pudo ser tomado como modelo a seguir por los indígenas americanos en el siglo

[43] W. MIGNOLO, *Local Histories/Global Designes. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton UP, Princeton, 2000, pp. 133, 138.

diecinueve porque, luego de la derrota de la rebelión de Túpac Amaru, los aborígenes no estaban en la posición de activar un movimiento emancipador[44]. Lo cierto es que el modelo haitiano, o el de Túpac Amaru, no pudieron ser seguidos a causa del triunfo del movimiento independentista criollo, y que, en gran parte, ese movimiento emancipador surgió con el fin de impedir nuevas rebeliones indígenas. La independencia no fue una revolución nacionalista anticolonialista ni descolonializadora (como en efecto nota Mignolo), sino una revuelta de clase, basada en la división de castas creada por la colonia, incentivada por la posibilidad y el temor de que se llevara a cabo otra sublevación indígena nacionalista y descolonializadora. Fue Bolívar, y no Carlos III, quien acabó con los curacazgos, desarticulando los medios de defensa indígenas. No es cierto lo que afirma Anderson al suponer que los nacionalismos americanos fueron radicalmente anticoloniales, y que su designio crucial fue liquidar la subyugación y los absolutismos[45]: la esclavitud y la opresión indígenas continuaron; Bolívar profundizó las reformas borbónicas en la desarticulación de la aristocracia indígena, transformando la imagen de los incas, como observa Flores Galindo, en una figura retórica. El resultado de la revuelta criolla, a la que se llama independencia desde un punto de vista eminentemente hegemónico, fue el naturalizar y nacionalizar la estructura colonial[46]: un ejemplo transparente de lo que Fanon, refiriéndose a otra realidad marginal, habría de caracterizar como «una ocupación nacionalista de los aparatos del estado colonial»[47]. Cuando Anderson quiere explicar los alcances de la imaginación nacional criolla a partir de la célebre frase con que San Martín convirtió a los aborígenes en «peruanos»[48], falla al ver en la operación retórica de nombrar conciudadanos a los indígenas algo más que la respuesta táctica ante la posibilidad

[44] Ibíd., p. 39.
[45] B. ANDERSON, *op. cit.*, p. 104.
[46] A. FLORES GALINDO, *op. cit.*, p. 252.
[47] F. FANON, *The Wretched of the Earth*, Grove Press, Nueva York, 1968, p. 78.
[48] B. ANDERSON, *op. cit.*, p. 52.

pendiente de la insurgencia de indios y esclavos en contra de ese aparato colonial que pasaba ahora a las manos de los criollos: confunde un programa destinado al mantenimiento del *status quo*, con una revolución en la mecánica de la nación como representación cultural —para retomar el término de McClintock—[49]. En un sentido importante, podemos decir que San Martín concedía sólo declarativamente lo que Túpac Amaru había buscado activamente en su revolución, y que el supuesto nacionalismo de los independentistas, al mantener en las zonas agrarias y en la producción minera la columna vertebral de las estructuras feudales que Túpac Amaru había buscado disolver, resultó un irónico freno a la modernización que, a todas luces, era piedra angular del proyecto del líder andino.

[49] Los criollos peruanos se alinearon al lado de los españoles en 1814 y 1815, cuando estallaron las primeras sublevaciones en el resto de América (J. FISH, *op. cit.*, p. 16). Cabe preguntarse cómo manejaría el modelo de Anderson esa aparente falta de nacionalismo de parte de quienes, según esa misma teoría, son leídos como pioneros nacionalistas apenas media década después, cuando la independencia peruana de 1821.

Capítulo IX

Especulaciones a modo de conclusión

Las rebeliones indígenas, en tanto fenómenos sociales durante el siglo dieciocho, fueron luchas peleadas en dos frentes, uno que contrapuso a las etnias locales con los demás actores del mundo colonial, y otro que las enfrentó consigo mismas, desatando conflictos entre, por un lado, las formas tradicionales de jerarquización interna, surgidas en los diversos universos de los poderes político-religiosos precolombinos, y drásticamente desquiciadas en el escenario colonial, y, por otro lado, unos esbozos de formas nuevas de jerarquización y acción social engendradas en el mundo colonial, y que algunas veces, pero no siempre, tendieron lentamente a la prescindencia de la unicidad de lo político-religioso en aras de una postura de separación de poderes que las emparenta con el inicio de la modernidad política occidental.

Ese impulso a la separación de lo político y lo religioso, sin embargo, no nació de nada parecido a una evolución de formas primitivas hacia formas modernas dentro de una línea evolutiva nativa, sino que fue, con diferencias cruciales debidas a la especificidad de cada caso, una respuesta a la necesidad de interpretar la dinámica colonial de forma tal que colapsara la excusa evangélica imperial propuesta por las potencias europeas. En otras palabras, las nuevas postulaciones de organización social indígena intentaron que la religión dejara de ser la piedra basal del sojuzgamiento, de modo que las variantes religiosas transculturales pudieran seguir funcionando sin que sirvieran de justificación a la estructura de dominación.

De ese modo se puede entender que, entre las apropiaciones vicarias del poder religioso, en casos como el de Juan Santos Atahuallpa o Túpac Katari, y la propuesta de la separación del poder político y la jerarquía religiosa, en casos como el de Túpac

Amaru, se extienda el rango de apertura de un abanico de respuestas destinadas a debilitar y colapsar la aparentemente férrea unidad de la misión evangélica y la empresa imperial. La total apropiación de la personería religiosa, en Juan Santos, su utilización por parte de Katari, y la renuncia a tal autoadjudicación en Túpac Amaru son, todas ellas, vías para rechazar la posesión uniforme de los poderes religiosos y políticos por parte de criollos y españoles.

Pero esas respuestas no se deben centralmente a una intuición de modernidad a la europea (aun cuando esa fuera una influencia real en casos como el de Túpac Amaru), sino al saber pragmático de que mientras los indígenas estuvieran totalmente enajenados de ambas líneas de poder, la actividad económica reservada para ellos sería siempre instrumental y secundaria, tributaria y sometida. Desarticular el monopolio de la vía religiosa y la estrictamente política, esto es, de la aministración de la fe y del ejercicio de la ley, de modo que no quedaran ambas en manos de los españoles, no era el camino para zafarse del circuito comercial instituido por los españoles en América, sino la ruta para inscribirse dentro de él con poder de decisión y posibilidades de autorregulación, es decir, transmutando la relación colonial de dominación en un vínculo algo más equilibrado.

La historia de mapuches y pehuenches, en Chile, y de yaquis y pimas, en México y Centroamérica, con su terca intención de abrir para los indígenas unas rutas de salida del mundo misional, parece diametralmente opuesta al caso de los guaraníes, defensores del universo de las reducciones hasta el punto de haber preferido la aniquilación antes que la remoción de sus tierras. Y sin embargo es posible hallar en todos esos casos un punto común. A diferencia de lo que ocurría en la selva amazónica y el altiplano de Perú y Bolivia, en Chile, Paraguay y la zona centroamericana habitada por pimas y yaquis, hacia el siglo XVIII, las misiones seguían siendo el arma crucial en la lucha por la conquista y la extensión fronteriza hispana. Pero, mientras que en Chile y América Central las misiones se instalaban en zonas de tránsito militar y de creciente comercio interétnico, en Paraguay eran cotos cerrados. Además, pehuenches, mapuches,

yaquis y pimas podían advertir en las misiones una radical transformación de sus formas de vida tradicional, y, en sus linderos, una traba para el impulso comercial que los animaba cada vez más a incluirse en los circuitos negociantes de la vida colonial, mientras que en el Paraguay, conservando en gran medida, al menos formalmente, los mecanismos tradicionales de división social del trabajo de los guaraníes, las misiones jesuitas habían llegado a construir la ficción de una coincidencia total entre los intereses de los caciques y los intereses de la comunidad misionera, y habían preservado gracias a ello el ascendiente de los líderes sobre la masa indígena. El rechazo de las misiones por parte de pehuenches, mapuches, yaquis y pimas (en grados diversos para cada caso) marcaba la coincidencia de intereses entre los caciques y la masa, orientados todos a la apertura del comercio interétnico, del mismo modo en que la defensa de las misiones por parte de los guaraníes abrigaba la ilusión del mantenimiento de una independencia de los guaraníes frente a la amenaza de la masiva presencia de los poderes políticos español y portugués. Disímiles en apariencia, las actitudes de esas etnias americanas reflejaban la aspiración de mantener un margen de autodeterminación sin exigir la completa desaparición de los elementos extraños traídos a su vencindario por la colonia.

Las rebeliones fueron la afloración sintomática de la sensación de los indígenas de encontrarse en una situación de menoscabo y sojuzgamiento con respecto a los actores hispanos de la dinámica colonial. La transformación del síntoma en acción, a través de protestas y alzamientos, ya había sido una constante desde el inicio mismo de la colonia, lo que queda demostrado en la absoluta constancia de las sublevaciones desde las primeras décadas de la presencia española. Pero, mientras que los movimientos iniciales coincidían en su afán de recuperación del estatus previo a la colonia (y en ocasiones, también, de recuperación del estatus anterior a las grandes conquistas de los imperios precolombinos), los del siglo XVIII evidencian las huellas de la transculturación en su misma aspiración a organizarse a partir de las transformaciones que el paso de los siglos había obrado sobre las sociedades americanas. Ello es razón suficiente para

trazar líneas divisorias entre las rebeliones étnicas reivindicativas de los siglos XVI y XVII, y las rebeliones rearticulatorias del siglo XVIII. Salvo en los casos de menor aculturación (el de los mapuches, por ejemplo), los conatos rebeldes del XVIII dejaron de ser vindicación y camino de regreso y se convirtieron en coyunturas en que las etnias americanas debieron proponer, no siempre exitosamente, la construcción de entidades comunales que abrieran las fronteras étnicas para dejar paso a unas negociaciones interétnicas nucleadas en torno a unas posibilidades de contacto comercial y autogestión económica que aceptaran, en mayor o menor grado, la presencia hispana como un elemento formativo del mundo americano.

La nueva visión, que desbordaba la meridiana diferenciación entre las varias tribus, etnias y comunidades a favor de alianzas y cooperaciones, queda plasmada claramente en la anuencia de los grupos a la presencia de extranjeros en la cúpula dirigencial de sus movimientos, como ocurrió en el caso del quechua Juan Santos Atahuallpa entre los indígenas selváticos del Cerro de la Sal, en la suscripción de los pactos que llevaron a los Túpac Amaru y a Túpac Katari a actuar coordinadamente en los momentos tardíos de las grandes rebeliones andinas, en la silenciosa aquiescencia de los yaquis ante el levantamiento pima de Luis del Sáric, o en la participación militar de las demás etnias indígenas del Paraguay que cooperaron activamente en la resistencia guaraní ante la expulsión decretada por españoles y portugueses. Pero, sin duda, el caso más radical de apertura se halla en José Gabriel Túpac Amaru y su postulación de una sociedad igualitaria de indios, mestizos y criollos en la nación que proyectaba su rebelión altiplánica. Es importante, sin embargo, notar que ninguna de esas alianzas y coparticipaciones se constituyó antes de iniciadas las rebeliones, sino que, más bien, ellas surgieron en el predicamento de la acción y ante la marcha de los hechos bélicos: las rebeliones, así, resultaron en sí mismas catalizadores de los síntomas que las habían impulsado, y se tornaron en motores de las nuevas articulaciones. Las rebeliones fueron, entonces, manifestaciones sintomáticas de la disparidad colonial y momentos de génesis de nuevos proyectos organizativos. Como

ocurriría años más tarde con los movimientos emancipadores criollos, las rebeliones indígenas fueron emanaciones necesarias de la situación social colonial, pero también periodos de conflictuada postulación de nuevas variantes del pacto social americano.

Cuando Juan Santos Atahuallpa reúne en torno de su gobierno, o de su coordinación de pequeños gobiernos, toda una liga de etnias selváticas, hablantes de dialectos distintos y dueñas de diferentes mitologías comunales, las organiza a lo largo de décadas alrededor de una idea de unidad ante la pendencia de la explotación hispana, y, sin embargo, esparce entre ellas un discurso religioso llegado a él desde el contacto con españoles y criollos, está constituyendo un ordenamiento social inédito en la región, uno en que las nociones de pertenencia a una misma causa y de aceptación de una entidad coordinadora central, conjugadas con la impronta cristiana, configura, por primera vez, un escenario en que la transculturación de elementos andinos, selváticos y occidentales quedó por completo en manos de actores no españoles: una transculturación sin actores hispanos visibles, pero con elementos hispanos reconocibles en el discurso del líder, es decir, el germen de una sociedad en que no se rechazaban los valores occidentales, sino el monopolio de esos valores en la palanca del imperialismo colonial. De allí al proyecto tupacamarista no hay sino, crucialmente, un paso: la aceptación de que también lo criollo es americano. Juan Santos Atahuallpa no pudo dar ese paso, paradójicamente, debido al relativo éxito militar de su rebelión: la total expulsión de blancos y criollos del Cerro de la Sal le evitó la necesidad de pactos más abarcadores. Túpac Amaru empezó su rebelión reconociendo que criollos y mestizos tenían derecho a formar parte de la nueva entidad social que la rebelión habría de alumbrar. Ese reconocimiento fue, sin duda, táctico, aunque no por ello menos sincero: la economía establecida en el altiplano, y en todo el sur americano, por los siglos de vida colonial, hacía indispensables las salidas comerciales hacia los puertos del Pacífico y el Atlántico. Pero la posterior idea tupacamarista de abrir aun más el margen social para aceptar en su seno a negros y españoles

colaboradores es consecuencia de la marcha de la rebelión. Las necesidades logísticas y la estrategia militar condujeron a los líderes rebeldes a la concepción de una sociedad igualitariamente participativa que incluyera a los ex esclavos, a los criollos y a los españoles dispuestos a formar parte de ella, de modo que los pactos y las alianzas militares acabaron por volverse mecanismos de articulación nacional y transformaron el discurso rebelde: la rebelión, así, se hizo elemento formativo.

Si las rebeliones aparecen como síntomas de malestar social, como brotes ante el desalojo de la agencia económica y política que los indígenas sufrían durante la colonia (y que en enorme medida siguen sufriendo), y se vuelven, sobre la marcha, motores de alianzas y reacomodos sociales, es posible decir sobre ellas que cualquier idea de identidad comunal o de pertenencia gregaria que les haya dado vida fue necesariamente distinta de las ideas de identidad y pertenencia que ellas acabaron por producir al cabo del proceso. Un ejemplo diáfano lo ofrece la variable relación entre guaraníes y jesuitas, que, además de disputar la autonomía misional con los poderes políticos y militares europeos, disputaron también la legitimidad de los sacerdotes a ejercer el mando fuera de la esfera religiosa. Es posible especular que el poder de los sacerdotes, de haber sido victoriosa la desobediencia, habría debido rediseñarse en función del poder renovado de los caciques en la operación militar. De ese modo, resulta pertinente notar que las rebeliones son fenómenos coloniales en su etapa germinal, pero son propuestas postcoloniales en su devenir, es decir, son postulaciones de un orden distinto de cualquiera que se conociera hasta ese momento. Frustradas todas ellas con la consolidación de los estados criollos en las décadas primeras del siglo XIX, cabe la cruel paradoja de llamarlas precursoras de estados utópicos, antecedentes de países que jamás fueron. Pero quizás el hecho de que los órdenes protoestatales que ellas buscaron nunca llegaran a consolidarse en estados, conjugado con la actual acuñación del término «estado nación», es decir, con la costumbre occidental de llamar naciones sólo a las naciones nucleadas en torno a un estado, y estados, parafraseando la fórmula de McClintock, a las organi-

zaciones políticas que normalizan y regulan a su pueblo bajo identidades nacionales, ha regateado a las ciencias sociales la agudeza necesaria para reconocer —de modo suficiente, y no simplemente declaratorio— una realidad notable: el que las organizaciones políticas indígenas, o cuasi indígenas, avanzadas por los movimientos rebeldes del XVIII no llegaran a existir no significa que las naciones postuladas por esos movimientos no alcanzaran a formarse, o a servir de base para la formación de identificaciones sociales claramente diferenciadas de aquellas que se han venido dictando desde los centros del poder político de los estados latinoamericanos.

Visto de ese modo, el estudio de las organizaciones sociales, acaso protoestatales, propuestas por los movimientos rebeldes que hemos revisado en este libro puede ser un ejercicio de ciencia ficción, dado que ninguna de esas postulaciones llegó jamás a cristalizar (aunque la de Juan Sanos se aproximara a hacerlo), pero no ocurre lo mismo con los contornos que esos movimientos quisieron dar, o dieron de modo no premeditado, a las nuevas naciones que ellos propusieron. Así, cabe hurgar en los proyectos indígenas del diecinueve en tanto algunos de ellos prefiguraron desarrollos de ideas nacionales que han continuado progresando a lo largo de los años posteriores. Si el caso menos típico fue el chileno, aun así cabe entenderlo como un elemento crucial en la formación de la nación criolla posterior. La construcción de la nacionalidad criolla en Chile debió lidiar con la herencia de la rebeldía indígena, de modo que los mecanismos de interrelación entre españoles y criollos, por un lado, e indígenas, por el otro, mecanismos como, por ejemplo, el de los parlamentos, pasaron incólumes de la colonia al periodo republicano. Los parlamentos fueron la cifra misma de la existencia de naciones claramente distintas dentro de un proyecto estatal, hasta el punto de aceptar, al menos de modo formal, la convivencia comercial como, simultáneamente, aséptica señal de la diferencia y puente tendido a la progresiva inclusión. Si no se pierde de vista que, como hemos visto, los parlamentos fueron ante todo una respuesta a los reclamos de libertad comercial de mapuches y pehuenches, se comprende que el impulso

debía eliminar la diferencia entre unos y otros desde lo que era percibido como la raíz del problema: la situación del individuo ante el estado, que era vista, a su vez, como una relación más económica que política, como se puede colegir a partir del hecho de que la igualdad de personería sugerida por el pedido de inclusión tributaria se canalizara por medio de unos voceros provenientes de la vieja estructura comunal, los caciques, investidos por los suyos como capitanes de milicias y consagrados por los españoles como aliados en las luchas contra etnias enemigas. Traducir el requerimiento de Muni y Bernabé a nuestro lenguaje político basta para notar la difícil filigrana de los conceptos imbricados en la visión de esos líderes indígenas acerca de la posición de los indios en la sociedad colonial: la representación étnica sigue en manos de los caciques, que esgrimen sus reclamos a nombre de quienes perciben como parte de su mundo étnico, los indios (no sólo los yaquis, sino sus amigos indios en general), y ésa es una instancia próxima a la de la propuesta de una nación basada sobre principios de unidad interétnica y coincidencias de posición social; la representación frente al estado hispano, en cambio, es leída en términos económicos, lo que parece constituir una noción de ciudadanía limitada al circuito de la producción y el comercio. Si existe un gran estado ante el cual el individuo es una suerte de «ciudadano tributario», existen unas pequeñas sociedades étnicas o interétnicas indígenas ante las cuales el individuo responde como «connacional». Ante el gran estado, el individuo se representa a sí mismo como tributario, pero se agrupa con otros que entiende como similares a él para señalar su pertenencia nacional como un fenómeno anterior y presente, pero siempre diferente. En la esperanzada revuelta de Muni y Bernabé se hallaba la semilla de una configuración social múltiple y escalonada, en que la sujeción ciudadana frente al estado habría de limitarse a lo económico, mientras que la sujeción nacional, acotada y directamente relacionada con las historias particulares nativas, plantearía una suerte de microsociedades indígenas como instancias de intermediación entre el individuo y la ley estatal. Que el rol mediador recayera en unos caciques que combinaban el

poder político con el militar es una señal inequívoca de que, de cualquier forma, para los yaquis, la inclusión en la sociedad seguía siendo un asunto peliagudo y conflictivo, hijo de la violencia colonial. El reclamo de igualdad tributaria, como escala hacia la igualdad ciudadana, pero sin pérdida de una cierta diferencia nacional, étnica o interétnica, nos da una imagen del ansia de los yaquis de encontrar, precisamente en la posibilidad de una rearticulación nacional, el instrumento para quebrar la amenazante verticalidad del vínculo colonial. La independencia criolla del diecinueve, con su afán homogeneizador, acabaría con esa instancia de representación étnica de un modo más devastador que el propiciado por la Corona española. De allí es lícito colegir que la propuesta de inclusión propiciada por la idea de la ciudadanía tributaria estaba potencialmente preñada de una capacidad de resquebrajar la verticalidad colonial, capacidad que, en cambio, la emancipación criolla eliminó desde su origen. Es en ese sentido que se puede ver la reforma del orden colonial propuesta por los líderes yaquis como el proyecto de una organización tendiente a la descolonización, es decir, al diseño de un mundo postcolonial, y no, de ninguna manera, como un alegato a favor del regreso al estado precolonial.

Pero en pocas ocasiones son tan visibles la tendencia a modificar las nociones tradicionales de pertenencia étnica, y el poder de la rebelión en sí como motor de los reacomodos, como en el caso de las décadas de rebeldía de los nativos del Cerro de la Sal bajo el liderazgo de Juan Santos Atahuallpa. Para que Santos, quechua, posiblemente venido del Cusco, pudiera hacerse del poder de conducir a campas, amueshas, cashibos, otentotes, maparis, piros, cunibos, mochobos, simirinches, etc., no sólo en las acciones bélicas, sino en las enormes movilizaciones étnicas de repoblación que siguieron a las luchas iniciales, una masiva negociación identitaria debió tener lugar, no sólo *en* esas etnias, sino *entre* todas ellas. Desprendimientos de unos pocos troncos familiares, la multitud de etnias respondía, no obstante, a organizaciones particulares, hablaba variantes dialectales diversas, tenía sus propios liderazgos y sus zonas más o menos reservadas, y no siempre su convivencia fue pacífica. Sin embar-

Baile popular de los «diablicos», a los que combate el arcángel San Miguel. La imagen, como el baile mismo, asigna un valor trasgresor y rebelde a lo indígena, y un valor ordenador y sojuzgador a lo hispano. Ilustración del libro Trujillo del Perú, de Martínez Compañón. *Biblioteca del Palacio Real de Madrid.*

go, el discurso de Juan Santos supo vertebrarlas hasta darles una capacidad inédita de acción conjunta. La rebeldía no podía mantenerse en el plano declarativo: la guerra, rápidamente, colocó a las muchas etnias en la necesidad de extender sus pactos, coordinar sus actos, responder unas ante las otras acerca de cada movimiento, aceptar un mando centralizado. La cualidad de no pertenecer a ninguna fue uno de los factores que otorgó a Santos idoneidad para la conducción. Pero, a la vez, siendo extraño a cada etnia particular, Santos fue visto como propio del conjunto: la articulación de etnias, entonces, debió ser entendida como diferente y superior a la mera suma de sus partes. Santos y sus seguidores inmediatos, particularmente los quechuas migrados, los fugitivos transandinos, fueron los modelos prototípicos de un indígena que no era necesariamente piro, ni quechua, ni amuesha, ni cashibo, sino, en el sentido insólitamente abarcador con que el mismo Santos denominaba a los suyos, *americano*.

El americanismo de Juan Santos Atahuallpa, trascendiendo límites étnicos, era un germen de nación indígena de perfiles mayores que los previos a la colonia. La colonia era, de hecho, la coyuntura histórica que le daba sentido al pacto interétnico. ¿Por qué, una vez triunfante la rebelión, el pacto se mantuvo a lo largo de décadas? Es posible que otorgar una cierta elasticidad a la noción misma de rebelión, de modo que en ella se comprenda no sólo al estado de crisis militar temporal ocurrido en una cierta coyuntura, sino a la situación misma de la desobediencia y la insumisión social frente a la amenaza de la reconquista colonial, nos otorgue una mejor capacidad de entender la imperativa necesidad de asociación interétnica que los nativos del Cerro de la Sal supieron ver en su propia coyuntura. Habitantes de una suerte de isla mediterránea en el mar de la colonia europea, rodeados por el orden español en los Andes y la costa, y por el portugués hacia el este, los nativos selváticos encontraron en la rebelión una forma de existencia social, y pronto parecieron hallar las formas de jerarquizar internamente su organización de modo que hacia dentro del Cerro de la Sal se ensamblara una línea autogestionaria de tratos comerciales, con los

amueshas como administradores de la sal, mercancía crucial en la región, y las etnias periféricas como encargadas de mantener viva y alerta la frontera externa, y de permitir la entrada de otros indígenas pero no la de criollos, mestizos y españoles. Antes he señalado las similitudes entre los programas rebeldes de Juan Santos Atahuallpa y Túpac Amaru. Es bueno apuntar la discrepancia central entre los resultados de la primera y el proyecto de la segunda, además de la evidente, que es la aceptación de lo criollo como parte de lo americano en el caso de Túpac Amaru y su rechazo en el caso de Santos. Santos logró el triunfo militar, y el suyo fue el único movimiento de grupos marginales en América, al menos hasta la independencia de Haití, que consiguió consolidar una total emancipación política, pero las condiciones geopolíticas lo obligaron a la rebelión permamente. La rebelión (entendida como alarma y crisis constantes) definió la organización política, de modo que nada similar a la estabilidad de un estado pudo ser construido en la zona. El amago de estabilidad estuvo plenamente librado a la identificación internétnica; el mismo Santos pudo mantenerla gracias a su capacidad de personificar en sí mismo el centro unificador y a su táctica de hacer de ese centro un eje itinerante: Santos se desplazaba constantemente entre las diversas poblaciones, conviviendo alternativamente con cada etnia, sirviendo de ese modo como la argamasa que les diera a cada una la posibilidad de sentirse parte de una célula única. Pero su necesidad de recurrir al discurso religioso como instrumento de la unidad, y el arma de doble filo del bloqueo comercial hacia el exterior, que acabó por convertise en un bloqueo hacia adentro, hicieron de su organización una sociedad marginada de cualquier posibilidad de progreso tecnológico, productivo o comercial. Su discurso americanista se consumió en la hoguera mesiánica, y su ejemplo se volvió mítico, antes que político.

Las diversas modalidades de divinización de las que fueron objeto las figuras de Santos Atahuallpa, Túpac Amaru, Túpac Katari, el mítico rey Nicolás I y varios otros durante el siglo XVIII, puede conducir a un observador desavisado a la conclusión de que las rebeliones a las cuales esas figuras están asociadas fue-

ron todas ellas mesiánicas en su origen, algo tan falso como verdadero es que el mesianismo fue, más bien, un recurso legitimador, y una forma de sabotear el vínculo político-religioso al que hemos aludido como vigorizante del orden colonial. Cada vez que Juan Santos Atahuallpa, Túpac Katari o Luis del Sáric se arrogaron el derecho de casar y descasar parejas, de dictar leyes de costumbres, de confesar y dar penitencias, de reclamar para sí una conexión directa con Dios o sus mensajeros, lo que hicieron fue debilitar y enflaquecer el poder de los españoles, particularmente de los misioneros, a quienes desde entonces los nativos podían ver como humanos comunes, usurpadores de un poder que sólo correspondía al líder indio. El mesianismo, por otra parte, fue esgrimido, en ocasiones, por caciques dueños de una posición social inexistente en los siglos anteriores, personajes bífidos, consagrados en una línea tradicional de poder como jefes militares o herederos de una sucesión dinástica reconocible para las masas indígenas, pero también enriquecidos en el ejercicio comercial o productivo, como fue el caso del príncipe arriero Túpac Amaru, o del capitán terrateniente Luis del Sáric, capaces de utilizar su riqueza y su oficio como herramientas para la construcción de sus ejércitos, y de encauzarlos como instrumentos logísticos. La novedad de sus posiciones en la trama social no es, sin embargo, tan sorprendente como la emergencia de jefes rebeldes como Juan Santos Atahuallpa y Túpac Katari. En el quechua y el aymara hay que reconocer un fenómeno aun más inusitado: indios completamente carentes de riqueza y estirpe jerárquica, encaramados en la cúspide del poder en función de virtudes personales. El mesianismo de sus discursos fue un apoyo para su permanencia y un arma crítica y desmitificadora ante la autoridad colonial, mas no la piedra basal de su ascenso. Si la oscuridad de los orígenes de la elevación de Santos al liderazgo hace ardua la especulación al respecto, el caso de Katari parece transparente: los aymaras sabían que no era un cacique, que ninguna prerrogativa nobiliaria lo ungía jefe: su mesianismo era divinización del indio común, la confianza de los suyos en su poder divino era solidaridad comunitaria, heroización refleja, un gesto comunal que

señalaba la potencialidad de liderazgo de cualquier aymara que destacara por sus actos, y no por su sangre. Su discurso, quizá en razón de ese mismo origen subordinado, no abría hiatos entre sus expectativas y las de sus seguidores. Si en Túpac Amaru la derrota sobrevino a causa de la distancia entre la variante garcilasista e ilustrada de la utopía andina que el cacique elaboró y la vigorosa utopía popular anidada en las esperanzas reivindicatorias de los quechuas, en Túpac Katari, en cambio, la sintonía y la unidad del líder y los seguidores fue la piedra angular para la longevidad de una rebelión que sólo pudo desmoronarse por las armas. El mesianismo discursivo del progresista Túpac Amaru era un remantente tradicional retardatario, afincado en su derecho hereditario, resurrección de la nobleza inca, mientras el mesianismo de Katari era signo de una nueva proclividad, que acaso valga llamar democrática: la aspiración del aymara común a asumir las riendas de su propio destino. La nación prevista por Túpac Amaru se escindió en los dos niveles de la utopía que corrían paralelos entre los jefes y su hueste; la nación encarnada por Túpac Katari vio desplomada su rebelión pero, ciertamente, no su unidad. Allí vale buscar los orígenes de las muy diversas realidades actuales de quechuas y aymaraes, los unos escindidos a lo largo del siglo xx entre una intelectualidad indigenista virtualmente exógena y una realidad étnica siempre marginal y marginada; los otros, dueños de una vigorosa capacidad de organización y una voz creciente, acaso amenazante para las naciones criollas del Perú y Bolivia.

Las rebeliones fueron estallidos y síntomas, pero también mecanismos de reagrupación y laboratorios de redefiniciones nacionales que encontraron una dialéctica particular: la etnia fue su acicate y su traba. Su *telos* ideal, nunca logrado, fue el diseño de una nación nativa americana, con variantes autoctonistas, como la de Juan Santos Atahuallpa, y variantes extensas de apertura transcultural entre lo nativo y lo hispano, como la de José Gabriel Túpac Amaru. Sus logros reales fueron menos abarcadores pero enteramente originales: la interétnica unidad de acción y autorregulación del Cerro de la Sal, la fugaz alianza panandina de quechuas y aymaraes. Las corrientes masivas y populares

que alcanzaron la identificación entre las élites indígenas y la masa nativa encontraron mayores posibilidades de duración en el tiempo, pero menos capacidad de modificar la estructura colonial; las corrientes elitistas se debatieron en el divorcio con las ideas de la masa seguidora, pero formularon las primeras nociones americanistas de nación, más democráticas que las que alcanzarían el triunfo político con la emancipación criolla. La derrota de ambas variantes rebeldes señaló la tragedia republicana de América Latina: que la independencia, ardua y costosamente conseguida, acabara por reeditar las estructuras de la colonia en las versiones de colonialismo interno que, como afirmó José Carlos Mariátegui varias décadas atrás, dominaron y, en gran medida, dominan las sociedades de la región hasta el presente.

Bibliografía*

R. ADORNO, «La ciudad letrada y los discursos coloniales», *Hispamérica*, 16, 48, 1987, pp. 3-24.

—«The Colonial Subject and the Cultural Construction of the Other», *Revista de Estudios Hispánicos*, 17, 18, 1990, pp. 149-165.

—«El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad», *Revista de Critica Literaria Latinoamericana*, 14, 28, 1988, pp. 55-68.

N. AGUIRRE, *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la independencia*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1991.

A. AHMAD, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso, Londres y Nueva York, 1992.

J. AMICH, *Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los ministros evangélicos de la seráfica religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles, en la montaña de los Andes, pertenecientes a las provincias del Perú*, Librería de Rosa y Bouret, París, 1854.

B. ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Nueva York, 1998.

— *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

S. APARICIO QUISPE, *El clero y la rebelión de Túpac Amaru*, Cuzco, 2000.

R. V. ARAÚJO, *Os jesuítas dos Sete Povos*. Canoas, Editorial La Salle, 1990.

V. BALLIVIÁN Y ROXAS, *Colección de documentos relativos a la historia de Bolivia*, París, 1872.

A. BARABAS, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Grijalbo, México D.F., 1987.

D. BARROS ARANA, *Historia jeneral de Chile*, Rafael Jover Editor, Santiago, 1884.

F. BECKER, *Un mito jesuítico. Nicolás I Rey del Paraguay*, Carlos Schauman Editor, Asunción, 1987.

H. BHABHA, «Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817». «*Race*», *Writing, and Difference*, Ed. Gates Jr, Henry Louis, University of Chicago P, Chicago, 1986.

J. BONILLA AMADO, *La revolución de Túpac Amaru*, Ediciones Nuevo Mundo, Lima, 1971.

---

* La presente bibliografía contiene tanto las obras citadas o referidas en este libro, como aquellas que han sido sólo consultadas. Su listado aquí, por lo tanto, es un reconocimiento. Con respecto a textos revisados en otro idioma, he consignado la versión leída y, de existir, la traducción española.

T. BONILLA BRADANOVIC, *La gran guerra mapuche. Análisis crítico-histórico*, Instituto Geográfico Militar de Chile, Santiago, 1988.
P. BOURDIEU, *Language and Symbolic Power*, Harvard UP, Cambridge, 1991.
— «Sobre el poder simbólico», en *Intelectuales, política y poder*, Eudeba/ Universidad de Buenos Aires, 2000.
— «Structures, Habitus, Practices», en *Rethinking the Subject. An Anthology of Contemporary European Social Thought*, Ed. Faubion, James D. Boulder, West View, 1995.
— *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.
K. BURNS, «Amor y rebelión en 1782: el caso de Mariano Túpac Amaru y María Mejía», *Histórica* 16.2, 1982, pp. 131-151.
R.T.J. BUVE, «Movimientos campesinos mexicanos: algunos apuntes e interrogantes sobre sus orígenes en la sociedad virreinal», *Anuario de Estudios Americanos*, n.º 28, 1971, pp. 423-457.
L. G. CAMPBELL, «Church and State in Colonial Peru: the Bishop of Cuzco and the Túpac Amaru Rebellion of 1780 », *Journal of Church and State*, 22, 2, 1980, pp. 251-270.
— «Ideology and Factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782», en *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World. 18th to 20th Centuries*, Ed. Stern, Steve J. Madison, The University of Wisconsin Press, 1987.
F. CANAHUIRE MENDOZA, *Rebeliones indígenas en el Perú y Azángaro en la historia*, Editorial Rusinka, Lima, 1995.
J. CARDIEL, *Relación verídica de las misiones de la Compañía de Jesús en la provincia que fue del Paraguay y solución de algunas dudas sobre las mismas*, Faensa, 1772.
E. CARDOZO, *El Paraguay colonial. Las raíces de la nacionalidad*, Ediciones Nizza, Buenos Aires, 1959.
V. CARVALLO Y GOYENECHE, *Descripción histórica- geográfica del reino de Chile*, Colección de Historiadores de Chile, Santiago, 1875.
H. CASANOVA GUEVARA, *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII*, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1987.
V. CASARRUBIAS, *Rebeliones indígenas en la Nueva España. Con una nota sobre las rebeliones indígenas en Guatemala*, Guatemala, 1951.
G. CÉSPEDES DEL CASTILLO, *El país del Quetzal. Guatemala maya e hispana*, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, Madrid, 2002.
P. CHATTERJEE, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton UP, Princeton, 1993.
— *Nationalist Thought and the Colonial World: Colonial and Postcolonial Histories*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
J. C. CHAVES, *Túpac Amaru*, Editorial Asunción, Buenos Aires, 1973.
J. CORNEJO BOURONCLE, *Túpac Amaru, la revolución precursora de la emancipación continental*, H. G. Rozas, Cuzco, 1963.
V. CORTÉS ALONSO, «El valor de las palabras y la lectura de documentos antiguos: el bando emancipador de Túpac Amaru», *Histórica*, 4.2, 1980, pp. 233-236.

R. DA SILVEIRA SEVERAL, *A guerra guaranítica*, Martins Livreiro-Editor, Rio Grande do Sul, 1995.

F. DE FERSÉN, *Descripción de las provincias de Culiacán, Sinaloa y Sonora*, http://www.ub.es/geocrit/b3w-430.htm

J. A. DEL BUSTO, *José Gabriel Túpac Amaru antes de su rebelión*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1981.

M. E. DEL VALLE DE SILES, «Túpac Katari. El aymara que sitió La Paz» en L. DURAND FLÓREZ, *La revolución de los Túpac Amaru. Antología*, Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru, Lima, 1981.

—*Historia de la rebelión de Túpac Katari. 1781-1782*, Editorial Don Bosco, La Paz, 1990.

A. DE OVALLE, *Histórica relación del Reino de Chile*, Instituto de Literatura Chilena, Santiago, 1969.

L. DÍEZ DE ARRIBA, *Historia de la Iglesia Católica en Guatemala*, Guatemala, 1988.

L. DURAND FLÓREZ, *Independencia e integración en el plan político de Túpac Amaru*, PLV, Lima, 1973.

— *Colección documental del bicentenario de la revolución emancipadora de Túpac Amaru*, Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru, Lima, 1980-1982. 5 v.

— *Criollos en conflicto: Cuzco después de Túpac Amaru*, Universidad de Lima, Lima, 1985.

G. EGUIGUREN, *Las rebeliones indígenas en el Chile del siglo XVIII*. http://www.serv-inf.deusto.es/abaitua/_outside/ikasle/ih1_00/grupo17%5Cindex.html

R. C. EWING, «The Pima Uprising of 1751: A Study of Spanish-Indian Relations on the Frontier of New Spain», *Greater America. Essays in Honor of Herbert Eugene Bolton*, Books for Libraries Press, Freeport, 1968.

F. FANON, *The Wretched of the Earth*, Grove Press, Nueva York, 1968.

— *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

J. FISHER, «La rebelión de Túpac Amaru y el programa de la reforma imperial de Carlos III», *Anuario de Estudios Americanos*, n.º 28, 1971, pp. 405-421.

L. E. FISHER, *The Last Inca Revolt. 1780-1783*, Oklahoma University Press, Oklahoma, 1966.

M. FLORES, *A Colônia do Santíssimo Sacramento e suas relações com as missões. Anais do IV Simpósio Nacional de Estudios Missioneiros*, Dom Bosco, Santa Rosa, 1981.

A. FLORES GALINDO, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Editorial Horizonte, Lima, 1988.

— *Túpac Amaru II-1780. Antología*, Retablo de Papel Ediciones, Lima, 1976.

R. FOERSTER G., *Jesuitas y mapuches, 1593-1767*, Editorial Universitaria, Santiago, 1996.

J. FONTANA LÁZARO y J. M. DELGADO RIBAS, «La política colonial española: 1700-1808», en E. TANDETER y J. HIDALGO LEHUEDÉ, *Historia General de América Latina*, t. IV, Ediciones Unesco/Editorial Trotta, París, 2000, pp. 17-32.

G. FURLONG, *Las misiones y sus pueblos guaraníes*, Imprenta Balmes, Buenos Aires, 1962.

L. GÁLVEZ, *Yerba de libertad. Túpac Amaru*. http://webs.sinectis.com.ar/mcagliani/tupac.htm

E. GELLNER, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Worcester, 1983.

— *Encounters with Nationalism*, Blackwell, Cornwall, 1994.

— *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

— *Encuentros con el nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

J. GOLTE, *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru o las contradicciones de la economía colonial*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1980.

D. GONZÁLEZ DEL RIEGO ESPINOSA, *Túpac Amaru en debate: estudio bibliográfico crítico*, Biblioteca Nacional del Perú, Perú, 2001.

L. GONZÁLEZ OBREGÓN, *Rebeliones indígenas y precursores de la independencia mexicana en los siglos* XVI, XVII, *y* XVIII, Ediciones Fuente Cultural, México, 1952.

L. GONZÁLEZ R., *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740: informes y relaciones misioneras de Luis Xavier Velarde, Giuseppe Maria Genovese, Daniel Januske, José Agustín de Campos y Cristóbal de Cañas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1977.

C. GOUY-GILBERT, *Una resistencia india: los Yaquis*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1985.

F. GUAMÁN POMA DE AYALA, *Nueva crónica y buen gobierno*, Crónicas de América, 29. Historia, 16, Madrid, 1987.

R. GUHA, *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Harvard UP, Massachussets, 1997.

L. GUZMÁN PALOMINO, *El movimiento anticolonial de 1742 en la selva central del Perú*. http://miguel.guzman.free.fr/Runapacha/juansantos.htm

M. HERNÁNDEZ, *Memoria del bien perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid, 1991.

P. HERNÁNDEZ, *Misiones del Paraguay. Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, G. Gili, Barcelona, 1913.

M. A. HERS, «Renovación religiosa y resistencia indígena en Nayarit. Los coras en 1767», en F. CASTRO, V. GUEDEA y J. L. MIRAFUENTES, *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, UNAM, México, 1992.

J. HIDALGO, «Amarus y Kataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica», *Chungara*, n.º 10, 1983.

E. HOBSBAWM, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge UP, Cambridge, 1997.

— *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1992.

S. B. Holanda, «Prólogo», en *Historia de Nicolás I rey del Paraguay y emperador de los mamelucos*. Curiosa Americana, Santiago de Chile, 1964.
— *História geral da civilização brasileira*, t.1, Difel, São Paulo, 1976.
E. Hu-DeHart, «Peasant Rebellion in the Northwest: The Yaqui Indians of Sonora, 1740-1976», en F. Katz, *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 141-168.
— «Rebelión campesina en el noroeste: los indios yaquis de Sonora, 1740-1976», en F. Katz, *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo* XVI *al siglo* XX, Era, México, 1990, pp. 135-163.
— *Adaptación y resistencia en el Yaquimi: los yaquis durante la colonia*, Ciesas, México, 1995.
M. T. Huerta y P. Palacios, *Rebeliones indígenas en el Noroeste de México en la época colonial*, SEP-INAH, México, 1976.
B. Ibáñez De Echávarri, *El reyno jesuítico del Paraguay, por siglo y medio negado y oculto, hoy demostrado y descubierto. Colección general de documentos tocantes a la persecución que los regulares de la Compañía suscitaron*, v. 4, Madrid, 1768.
J. H. Jáuregui, *Documentación existente en el Archivo Nacional de Bolivia sobre rebeliones indígenas, 1780-1783*, Centro de Investigaciones Históricas, La Paz, 1980.
C. Juániz, *El Inca ladino, Juan Santos Atahuallpa*, Editorial Cisneros, Madrid, 1960.
J. L. Kessell, *Mission of Sorrows. Jesuit Guevaví and the Pimas. 1691-1767*, University of Arizona Press, Tucson, 1970.
H. S. Klein, «Peasant Communities in Revolt: The Tzeltal Republic of 1712», *Pacific Historical Review*, n.º 35, 1966, pp. 247-263.
M. L. Laviana Cuetos, «Movimientos subversivos en la América Española durante el siglo XVIII. Clasificación general y bibliografía básica», *Revista de Indias*, 46, 178, 1986, pp. 471-507.
— *Túpac Amaru*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1990.
N. Lazaru, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge UP, Cambridge, 1999.
— «The Fetish of 'the West' in postcolonial theory», *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Lazarus, Neil y Bartolovich, Crystal. Eds., Cambridge UP, Cambridge, 2002.
J. F. Lehnertz, «Juan Santos, a Primitive Rebel on the Campa Frontier (1742-1752)», Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, IV, I.E.P., Lima, 1972.
M. C. León Cázares, *Un levantamiento en nombre del rey nuestro señor*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1988.
— «Entre fieles y traidores, o De cómo un funcionario de la Colonia sublevó al Reino de Guatemala», en F. Castro Gutiérrez, V. Guedea, J. L. Mirafuentes Galván, *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1992, pp. 115-145.

B. LEWIN, *Túpac Amaru: su época, su lucha, su hado*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973.
— *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica*, Sociedad Editora Latino Americana, Buenos Aires, 1967.
F. LOAYZA, *Juan Santos, el invencible. Manuscritos del año de 1742 al año de 1755*, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Lima, 1942.
F. LÓPEZ BÁRCENAS, *Muertes sin fin: crónicas de represión en la región mixteca oaxaqueña*, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, Juxtlahuaca, 2002.
K. LUCAS, *Rebeliones indígenas y negras en América Latina: entre viento y fuego*, Abya-Yala, Quito, 1992.
P. MACERA, *Retrato de Túpac Amaru*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1975.
S. MARTÍNEZ PELÁEZ, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Cuadernos de la Casa Presno, Puebla, 1976.
— *La sublevación de los zendales*, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, Chiapas, 1977.
B. S. MATEOS, «Juan Santos Atahuallpa: un movimiento milenarista en la selva», *Amazonía Peruana*, 11, 22, 1992, pp. 47-60.
F. MATEOS, *La guerra guaranítica y las misiones del Paraguay. Segunda parte (1755-1756)*, Missionalia Hispanica IX, Madrid, 1951.
A. MCCLINTOCK, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, Nueva York, 1995.
B. MELIÁ, *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones: una bibliografía didáctica*, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, Asunción, 1995. Mensajero, Bilbao, 1991.
J. D. MEREDITH, «The Yaqui Rebellion of 1740: A Jesuit Account and its Implications», *Ethnohistory*, 22, 3, 1975, pp. 223-261.
J. DE MESA, T. GISBERT, C. MESA GISBERT, *Historia de Bolivia. Tercera edición actualizada*, Editorial Gisbert, La Paz, 1999.
W. MIGNOLO, *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995.
— *Local Histories/Global Designes. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton UP, Princeton, 2000.
— *Historias locales. Diseños globales*, Akal, Madrid, 2002.
L. MILLONES, *Perú Colonial. De Pizarro a Túpac Amaru II*, Fondo Editorial de Cofide, Lima, 1995.
J. L. MIRAFUENTES GALVÁN, *Movimientos de resistencia y rebeliones indígenas en el Norte de México (1680-1821)*, Archivo General de la Nación, México, 1975.
— «El enemigo de las casas de adobe. Luis del Sáric y la rebelión de los pimas altos en 1751», en F. CASTRO, V. GUEDEA, J. L. MIRAFUENTES, *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, UNAM, México, 1992.

S. E. MORENO YÁÑEZ, «Motines, revueltas y rebeliones en Hispanoamérica», en E. TANDETER y J. HIDALGO LEHUEDÉ, *Historia General de América Latina*, t. IV, Ediciones Unesco/Editorial Trotta, París, 2000, pp. 423-457.

M. MÖRNER, «La rebelión de Túpac Amaru desde una nueva perspectiva», *Acta Histórica*, n.º 79, 1985, pp. 37-48.

P. MOSCOSO PASTRANA, *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.

R. MUJICA PINILLA, P. DUVIOLS, T. GISBERT, R. SAMANEZ y M. GARCÍA, *El barroco peruano*, Banco de Crédito del Perú, Lima, 2002.

MUNICIPIO DE NOGALES, *El levantamiento pima de 1751*. http://www.municipiodenogales.org/1751.htm

L. NAVARRO GARCÍA, *La sublevación yaqui de 1740*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1966.

A. NEBRIJA, *Gramática castellana* (Reproducción fascimilar de la edición princeps), Niemeyer, Halle, 1909.

J. NENTVIG, *Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, por un amigo del servicio de Dios y de el Rey Nuestro Señor*, Archivo General de la Nación, México, 1971.

M. NOLASCO ARMAS, *Seris, Yaquis y Tarahumaras*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1968.

S. O´PHELAN GODOY, «Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad colonial del Bajo y el Alto Perú», *Historia y Cultura*, n.º 16, 1983, pp. 113-128.

— *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700-1783*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, 1988.

— *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Katari*, Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas», Lima, Petroperú; Cusco, 1995.

S. ORTEGA NORIEGA, *La rebelión de 1740*. http://omega.ilce.edu.mx:3000/sites/estados/libros/sinaloa/htm/sec_54.htm

R. PASTOR, *La Virgen y la revolución: sistema religioso y comportamiento político en Mesoamérica*. http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/estudio07/sec_4.html

E. PAZ SOLDÁN, «Metáforas del mestizaje: los intelectuales bolivianos y la nación de la guerra del Pacífico a la guerra del Chaco», *Lucero*, n.º 8, 1997, pp. 13-22.

F. PEASE, «El mito de Inkarrí y la visión de los vencidos», *Ideología mesiánica del mundo andino*. Juan Ossio, Ed. Lima: Ignacio Prado Pastor Editor, 1973.

A. PODERTI, *Palabra e historia en los Andes: la rebelión del inca Túpac Amaru y el noroeste argentino*, Corregidor, Buenos Aires, 1997.

F. POLO SIFONTES, *Historia de Guatemala: visión de conjunto de su desarrollo político-cultural*, E. Guatemala, Guatemala, 1988.

A. PORTO, *História das missões orientais do Uruguay*, Selbach, Porto Alegre, 1954.

A. F. PRADEAU, *La expulsión de los jesuitas de las provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa en 1767*, Antigua Librería Robredo, México, 1959.

N. QUEZADA, «La virgen de Cancuc», *Tlalocan*, 9, 1982.
J. QUIROGA, *Memorias de los sucesos de la guerra de Chile*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1979.
A. RAMA, *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, Hanover, 1984.
E. RAMÍREZ LÓPEZ, Ruhen, martir sonoytense. http://www.ssh.org.mx/boletines/boletin075.htm
A. RAMOS ZAMBRANO, *Tormenta altiplánica: rebeliones indígenas de la provincia de Lampa, Puno, 1920-1924*, Concytec, Lima, 1990.
P. J. REGAN, «En torno a la entrevista de los jesuitas con Juan Santos Atahuallpa», *Amazonía Peruana*, 11, 22, 1992, pp. 61-92.
C. SÁENZ DE SANTA MARÍA, *Historia de la educación jesuítica en Guatemala*, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, 1978.
R. J. SAHUARAURA TITU ATAUCHI, *Estado del Perú: códice escrito en 1780 y que contiene datos importantes sobre la revolución de José Gabriel Túpac Amaru*, D. Miranda, Lima, 1944.
E. W. SAID, *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979.
— *Orientalismo*, Libertarias, Madrid, 1990.
R. SALMÓN, «A Marginal Man. Luis del Saric and the Pima Revolt of 1751», *Americas*, 45, 1, 1988, pp. 61-79.
F. SANTOS GRANERO, «Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahuallpa, siglo XVIII (oriente peruano)», *Amazonía Indígena*, 12, 9, 1992, pp. 33-44.
S. SEBASTIÁN, *El barroco iberoamericano. Mensaje iconográfico*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1990.
V. D. SIERRA, *Historia de la Argentina*, Unión de Escritores Latinos, Buenos Aires, 1959.
R. SOUTHEY, *History of Brazil*, Londres, 1819.
E. H. SPICER, *Cycles of Conquest*, Arizona University Press, Tucson, 1962.
— «Highlights of Yaqui History», *The Indian Historian*, 7, 2, 1974, pp. 2-10.
J. C. SUPER, «Recent Studies on Eighteenth-Century Mexico», *Latin American Research Review*, 19, 2, 1984, pp. 163-171.
B. SUSNIK, *El indio colonial del Paraguay*, Museo Etnográfico, Asunción, 1965.
P. TAYLOR, *The Narrative of Liberation: Perspectives on Afro-Caribbean Literature, Popular Culture, and Politics*, Cornell UP, Ithaca, 1989.
S. TESCHAUER, *História de Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*, Selbach, Porto Alegre, 1921.
R. TISSERA, *De la civilización a la barbarie; la destrucción de las misiones guaraníes*, A. Peña Lillo, Buenos Aires, 1969.
R. TOVAR ASTORGA, *Documentos para la historia de la Orden Franciscana en América Central*, Ministerio de Gobernación, Guatemala, 1986.
J. G. TÚPAC AMARU, *Genealogía de Túpac Amaru*, Pequeños Grandes Libros De Historia Americana, Lima, 1946.
J. B. TÚPAC AMARU, *Las memorias de Juan Bautista Túpac Amaru*, Fondo de Cultura Popular, Lima, 1964.

H. URBANO, «Las tres edades del mundo», en *Mito y simbolismo en los Andes*, Henrique Urbano, Ed. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1993.

C. D. VALCÁRCEL, *La familia del cacique Túpac Amaru*, documentos existentes en la iglesia de Pampamarca, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1979.

— *La rebelión de Túpac Amaru*, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Lima, 1971.

— *El retrato de Túpac Amaru*, Editorial Rocarme, Lima, 1970.

— *Túpac Amaru*, Moncloa-Campodónico Editores, Lima, 1970.

S. VARESE, *La sal de los cerros. (Una aproximación al mundo campa)*, Retablo de Papel Ediciones, Lima, 1973.

F. A. VARNHAGEN, *História geral do Brazil, antes de sua separação e independência de Portugal*, Melhoramentos, São Paulo, 1946.

S. VILLALOBOS, *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1995.

— *Los pehuenches en la vida fronteriza. Investigaciones*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1989.

J. VILLARREAL, *Informe sobre reducir a poblaciones a los indios del reino de Chile*, Colección de Historiadores de Chile, Santiago, 1876.

A. VILLEGAS ROMERO, *El movimiento de Túpac Amaru II*, Universidad de San Agustín, Arequipa, 2000.

F. XIMÉNEZ, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Tipográfica Nacional, Guatemala, 1929.

A. ZARZAR, *«Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado». Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahuallpa*, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima, 1989.

S. A. ZAVALA, *Contribución a la historia de las instituciones coloniales en Guatemala*, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 1986.

J. ZSEMINSKI, *La utopía tupamarista*, Pontificia Universidad Católica, Lima, 1993.

A. J. ZUCCONI, *Terra Brasileira*, http://geocities.yahoo.com.br/terrabrasileira/

Este libro es una introducción al estudio del fenómeno histórico de las rebeliones indígenas ocurridas en Hispanoamérica durante el siglo XVIII. La hipótesis central del libro es que, a través del estudio de los mayores movimientos insurrecionales indígenas que tuvieron lugar durante ese periodo, se puede descubrir el proceso de formación de discursos nacionalistas o protonacionalistas configurados desde el punto de vista de las etnias marginadas y subordinadas de América, es decir, se puede comprender cuáles eran los proyectos de nación alternativos que la independencia americana, liderada por las elites criollas, habría de truncar y silenciar a principios del siglo siguiente. El libro incluye una presentación sintética de los últimos datos conocidos acerca de ocho diversos movimientos rebeldes indígenas del siglo XVIII y una especulación teórica acerca del contenido ideológico de esos movimientos, desde los más primitivos (las rebeliones yaquis o mapuches de inicios del siglo) hasta los más complejos (las grandes rebeliones andinas de finales del periodo).

ISBN 84-309-4481-8

tecnos

1252008
www.tecnos.es